Geraldo Barboza de
Oliveira Junior (Org.)

NEGRITUDE POTIGUAR

VOL.2 - POVOS DE MATRIZ AFRICANA

SELO EDITORIAL

ANTROPOS CULTURAL

– O selo editorial ANTROPOS CULTURAL traz como proposta a publicação de livros sob uma ótica da difusão do conhecimento, respeitando tanto o saber acadêmico como o popular.

NEGRITUDE POTIGUAR, vol. II: povos de matriz africana

Organizador:
Geraldo Barboza de Oliveira Junior

Editor:
Heitor Augusto de Farias Oliveira

Capa:
Karolina Grabowska @Pexels

Autores:
Claudio Pascoal Macário De Oliveira
Emanuel Paiva Palhano
Geraldo Barboza de Oliveira Junior
Josimeire Bezerra Marques
Moizés Fernandes de Queirós
Cleyton Silva de Araújo
Flaviana Maia da Rocha
Janaína Alexandra Capistrano da Costa
Melquisedec Costa da Rocha
Rychelmy Imbiriba Veiga

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

O48n

Oliveira Junior, Geraldo Barboza de.
Negritude potiguar, vol. II: povos de matriz africana / Geraldo Barboza de Oliveira Junior (Org.) – João Pessoa: Oiticica, 2021.

234 p.
ISBN 978-65-996510-1-4

1. Antropologia 2. Religiões afro-brasileiras 3. Rio Grande do Norte
4. Matriz Africana II. Título

CDU 39(6+81)

Catalogação na Publicação: Maria Rozana Rodrigues Soares da Silva CRB 15/786

Quero meus filhos de santo
batendo cabeça pra Xangô
e com anel no dedo!

Mãe Stela de Oxóssi

Pai Juarez de Yansã Jitaloyá

APRESENTAÇÃO

Os Cultos afro-brasileiros, por serem religiões de transe, de sacrifício animal e de culto aos espíritos (portanto, distanciados do modelo oficial de religiosidade dominante em nossa sociedade), têm sido associados a certos estereótipos como "magia negra" (por apresentarem uma ética que não se baseia na visão dualista do bem e do mal estabelecidas pelas religiões cristãs), superstições de gente ignorante, práticas diabólicas, etc. Alguns desses atributos foram, inclusive, reforçados pelos primeiros estudiosos do assunto que, influenciados pelo pensamento evolucionista do século XIX, viam as religiões de transe como formas "primitivas" ou "atrasadas" de culto.

A imagem que existe sobre os Povos de Matriz Africana, ainda, na atualidade do Século XXI tem essa marca pejorativa. Entretanto, algumas mudanças aconteceram no plano dos direitos no âmbito do judiciário e das políticas públicas: o conceito de racismo religioso e a inclusão do termo "povos de terreiros" como mecanismo de visibilidade no Sistema de Cadastro Único. A dificuldade está nas relações interpessoais e no racismo institucional/estrutural que marginaliza os adeptos dessas religiões. Para

entendermos melhor esse “olhar” que cristaliza os povos de matriz africana e sua religiosidade como diferente, vale a reflexão:

> Ainda que se considere, como o fizeram os evolucionistas, que as religiões mais atrasadas são aquelas que possuem uma dose maior de magia, bastaria lembrar que todos os sistemas religiosos baseiam-se em categorias do pensamento mágico. O ofício de uma missa, por exemplo, comporta uma série de atos simbólicos ou operações mágicas (como as bençãos, a transubstancialização da hóstia em corpo de Cristo, etc.) tanto quanto um ritual do Candomblé ou da Umbanda (WAGNER GONÇALVES DA SILVA, 1994).

A literatura histórico-antropológica no Rio Grande do Norte é um exemplo nítido de um leque de argumentações que tornam a religiosidade expressa pelos Povos de Matriz Africana como *pano de fundo* para se demonstrar um racismo uma das inúmeras formas de ser racistas. O tratamento varia do folclórico, passando pela descrença e, por fim, chegando à criminalização. Neste último aspecto vale lembrar a prática comum até os fins do século passado: em algumas cidades era usual que se procurasse a Delegacia local para se “alertar” sobre a instalação de um Terreiro de Umbanda ou Candomblé; como também, não era incomum que esses espaços fossem *visitados* por autoridades da lei para “averiguação”. Na primeira metade do Século XX, o texto de Câmara Cascudo, Meleagro, traz um capítulo dedicado a um ritual de Jurema que foi registrado e fotografado por um Delegado de Polícia.

No final do Século XX, numa publicação “antropológica” ao autor se refere à mesma Jurema como “feitiço ou coisa botada que os negros acreditam”. Lembro, ainda que, no início do Século XXI, eu pessoalmente,

acompanhei um Sacerdote de Candomblé e uma Sacerdotisa de Jurema à Delegacia de Turismo de Meio Ambiente, no município de Natal. Ambos estavam sendo processados pelo crime (vale lembrar do caráter inafiançável) ambiental de *poluição sonora*. Nessa mesma Delegacia fui alertado que se, fosse efetuado um flagrante os tambores e os responsáveis seriam conduzidos e presos numa delegacia. Assim

> Acreditamos ainda em um conjunto de premissas que justificam a necessidade da implementação urgente de pesquisas – de caráter multidisciplinar – que abordem a questão da religiosidade afro-brasileira no RIO GRANDE DO NORTE. Neste sentido, colocamos que em termos científicos os motivos apontados sugerem os seguintes aspectos: a invisibilidade literária regional; a ausência de dados confiáveis; o preconceito e a falta de informações em relação a estas religiões; o último mapeamento que foi realizado em 1985; e, a necessidade de criação de um banco de dados em instituições de pesquisa e ensino superior. E ainda, a necessidade de criação de subsídios para uma educação multicultural, valorizando aspectos da influência africana na nossa formação cultural (OLIVEIRA JUNIOR, 2018).

Por outro lado, vemos uma situação mais intensa que mostra a expansão do Candomblé em vários segmentos sociais, econômicos e acadêmicos. Uma classe média branca se encontrando nos *caminhos do Axé*. Hoje, temos bacharéis, mestre e doutores dividindo esteiras de palha (para dormir) e comendo com pessoas de todas as classes sociais, raças e escolaridades; e ainda, em alguns casos, tomando a benção a pessoas mais novas (até crianças em alguns casos). Assim, quando se considera um olhar mais horizontal

sobre as diversas expressões religiosas se torna mais fácil perceber vários pontos em comum.

> Acreditamos que esta historicidade própria da Umbanda e do Candomblé no Rio Grande do Norte justifica a necessidade de uma maior quantificação e sistematização de dados que revelem estes aspectos do mosaico étnico que compõe a história do RIO GRANDE DO NORTE. A carência de informações em relação às religiões afro-brasileiras somente favorece a discriminação de seus adeptos (OLIVEIRA JUNIOR, 2018).

Na atualidade, no Estado do Rio Grande do Norte, somamos mais de 2.000 casas de cultos afro-brasileiros. Entretanto, no Sistema do Cadastro Único, não temos sequer 100 famílias declaradas. Os motivos para tal discrepância são justificados pelo racismo estrutural/institucional: os agentes do Cadastro Único nos inúmeros municípios do Estado do Rio Grande do Norte são cargos comissionados. Aliado a essa condição, uma grande parte "recebeu" o cargo por amizades político-partidárias; soma-se a essa situação uma forte presença de adeptos das seitas neopentecostais e católicos carismáticos – que aqui promovem uma guerra de caráter teológico. O resultado mais comum é a família que se declara como *Povo de Terreiro* – aqui colocados como Povos de Matriz Africana – é, no mínimo, a suspensão do Bolsa-Família; além do *bullying* sofrido pelos jovens nas escolas.

Por fim, podemos ainda ressaltar que escrever sobre religiões afro-brasileiras no Estado do Rio Grande do Norte, quanto em qualquer lugar no Brasil, implica, antes de tudo, falar sobre relações interpessoais entre pesquisadores e pesquisados. Essa condição, aqui neste livro, é -bastante-

relativizada (ou melhor dizendo: resolvida). TODOS os textos aqui foram escritos por adeptos do Candomblé. TODOS! Isso implica à academia uma dispensa de seus estudiosos exógenos do Povo de Matriz Africana. Nós temos gente que sabe falar e escrever (em diversos níveis) sobre nossa realidade.

GERALDO BARBOZA DE OLIVEIRA JUNIOR

Laroiê!

Kaô Kabiecilé!

PREFÁCIO

As manifestações religiosas com origem em etnias provenientes do que hoje chamamos de África, e vale lembrar que esta é uma construção de um espaço geográfico artificial e de dominação colonial ocidental, foram historicamente desprezadas e violentadas pela cultura do colonizador, invasor, e destruidor da beleza original dos seus povos tradicionais.

Tão diversos, tais povos foram escravizados e alijados de perspectivas de retorno, reterritorializando suas crenças, reestruturando suas manifestações, e até as reinventando, a partir do que lhes foi proporcionado pelos novos ambientes.

Foi assim que as diversas matrizes se constituíram em nações de Candomblé e Umbanda, incluindo as interculturalizações negras e indígenas no interior e litoral do Brasil. Assim as matrizes de origem nos Bantus, Yorubás, Inagôs, Jejes, Ketus, Angolas, etc… (terminologias a serem re-pensadas, re-historializadas, e re-contadas) foram se multiplicando ao longo da história. A própria existência, por persistência, é por si só um ato de resistência.

A invisibilidade artificialmente provocada, através do sincretismo religioso dentre outras práticas, e a demonialização das entidades numa visão distorcida, etnocêntrica, e por total ignorância sobre tais manifestações culturais dos povos negros, fez com que fossem construídos o preconceito, a discriminação, e a intolerância religiosa, práticas ilegais e inconstitucionais, mas que são até toleradas, pela própria

ignorância da maioria dos operadores do Direito. A arma contra o preconceito é e sempre será o conhecimento.

O trabalho ora apresentado é um exemplo do que pode e deve ser feito para que tais manifestações emerjam da invisibilidade e se afirmem como legítimas e necessárias para a construção de uma nação plúrima, solidária, e democrática, como concretização da vontade da Constituição. Sonho com um dia no qual os concursos públicos para Capelães nas Forças Armadas brasileiras tenham espaço para pais e mães de santo, dentre outras. Que os cultos ecumênicos das formaturas dos cursos de graduação das instituições de ensino superior brasileiras tenham iguais sacerdotes e sacerdotisas dentre os convidados para "abençoar" os concluintes. Que nos espaços públicos, das ruas e praças, possam todas as manifestações se tornarem visíveis e aceitas para além da presença dos crucifixos cristãos nas repartições públicas e locais de atendimentos aos usuários dos serviços.

Enfim, é com trabalhos com a riqueza de conhecimentos aqui presentes, com agires, fazeres, e saberes, que a gigantesca tarefa de combate à ignorância se inicia, tendo todos por responsáveis. Mãos à obra! Motumbá, Mukuiu, Kolofé, Saravá, Mojubá, Namastê.

PAULO ARAÚJO

Sociólogo, Advogado, Mestre em Ciências Sociais
e estudioso da religiosidade

SUMÁRIO

SUMÁRIO

AUTORES

GERALDO BARBOZA DE OLIVEIRA JUNIOR (ORGANIZADOR)

Antropólogo. Bacharel em Ciências Sociais (UFRN) e Mestrado em Antropologia Social (UFSC). Cursou também Economia (UFRN), Direito (UNP) e Doutorado em Demografia, mas não concluiu. Professor em faculdades privadas e pesquisador voluntário no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Norte-IFRN no Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas – NEABI e Núcleo de Estudos de Gênero, Educação e Identidade – NEGEDI). Consultor em Programas de Desenvolvimento: Banco Mundial, Governos Estaduais e Municipais. Assessor voluntário em Comunidades Quilombolas no RN e Ogã no Ilê Axé Ojisé Olodumare (Casa do Mensageiro), Bahia.

CLEYTON SILVA DE ARAÚJO, DOTÉ OLISSASSI

Pedagogo, Pós-graduado em Gestão Pública Ambiental, Consultor de Projetos e Produtor Cultural. Povo Tradicional de Matriz Africana Jeje Mahi. Líder da Fraternidade Tradicional de Matriz Africana S'aganmà Zùn e Coordenador Nacional de Comunicação do FONSANPOTMA.

EMANUEL PAIVA PALHANO

Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Especialista em Educação em Direitos Humanos. É advogado autônomo. Possui experiência na área de Direito Civil e em Direitos Humanos, dedicando especial atenção à defesa dos direitos inerentes à população LGBT e ao combate à intolerância religiosa.

FLAVIANA MAIA DA ROCHA, IYALAXÉ FLAVINHA DA OXUM

Iyalaxé do Ile Ase Dajo Oba Ogodo/Extremoz-RN, produtora cultural membro fundadora do afoxé estrela da manhã, educadora e ativista social. Agente e produtora Cultural, Educadora Popular, percussionista com recorte na cultura afro-brasileira com trabalhos realizados desde 2008 em comunidades periféricas e quilombolas do estado. Percussionista no Projeto Artístico Pedagógico Pau e lata e Membro fundadora do Afoxé Estrela da Manhã. O Afoxé foi idealizado para ser não só um bloco carnavalesco e sim instrumento de valorização e fortalecimento da cultura afro-brasileira e dos povos tradicionais de matriz africana e ameríndia no RN.

AUTORES

Janaína Alexandra Capistrano da COSTA, Egbomy Odénile

Licenciada e bacharel em ciências sociais, mestre em sociologia, doutora e pós doutora em ciências sociais. Atua como docente e pesquisadora na universidade pública desde 2006 e é especialista nos temas das relações entre religião e espaço público e das epistemologias das ciências e das religiões.

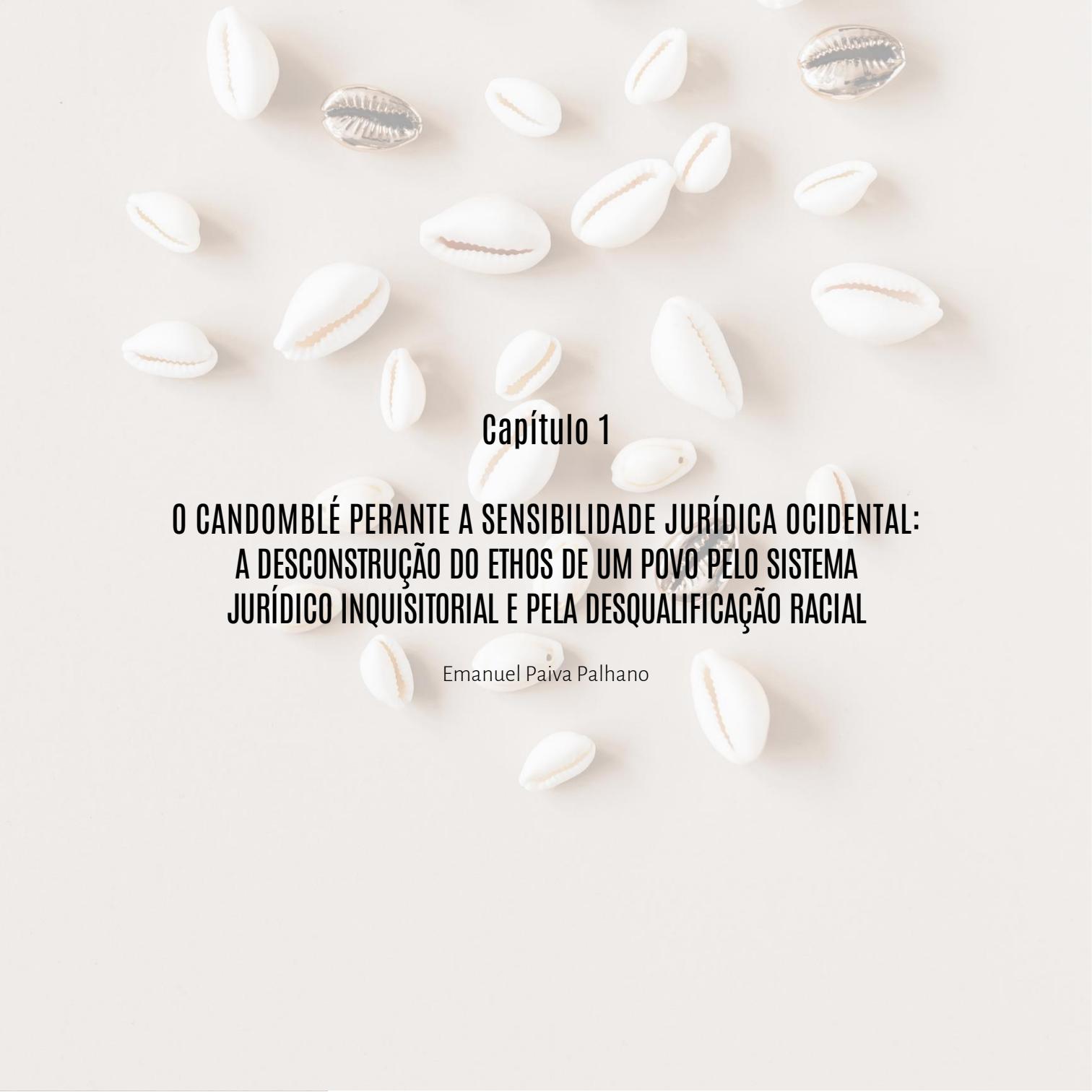
Melquisedec Costa da ROCHA

Babá Obá Walê: juremeiro e candomblecista, fundador da Casa de Jurema Mestre Carlos e Ile Ase Dajo Oba Ogodo/Extremoz-RN, educador, mestre da cultura popular e ativista social.

Moizés Fernandes de QUEIRÓS, Tata Kassulupongo

Técnico em Eletrotécnica pela Escola Técnica Federal do RN. Tata Ria Nkise Kassulupongo na Casa do Bengê Ngola Djanga Ria Lembaranganga. Candomblé Angola (Costumes e Tradições Bantu).

Rychelmy Imbiriba VEIGA

Nascido no Rio de janeiro e radicado na Bahia. Pedagogo, Especialista em Cultura Afro-Brasileira e Mestre em Estudos Étnicos e Africanos pela Universidade Federal da Bahia. Professor da Rede Municipal de Mata de São João (BA) e Babalorixá do Ilê Ojisé Olodumare (Casa do Mensageiro).

Capítulo 1

O CANDOMBLÉ PERANTE A SENSIBILIDADE JURÍDICA OCIDENTAL: A DESCONSTRUÇÃO DO ETHOS DE UM POVO PELO SISTEMA JURÍDICO INQUISITORIAL E PELA DESQUALIFICAÇÃO RACIAL

Emanuel Paiva Palhano

O CANDOMBLÉ PERANTE A SENSIBILIDADE JURÍDICA OCIDENTAL: a desconstrução do ethos de um povo pelo sistema jurídico inquisitorial e pela desqualificação racial

Emanuel Paiva Palhano

INTRODUÇÃO

O presente artigo objetiva discutir a forma como a Polícia, o Ministério Público e a Justiça lidam com a formação do inquérito, a construção da verdade real, a formação do contraditório, a oportunização da construção da defesa e como essas formalidades jurídicas se aplicam aos praticantes de religiões afro-ameríndias, em particular aos candomblecistas, quando estes são réus em processos criminais, tendo a religião ou as suas práticas religiosas como motivo primário ou secundário da persecução criminal[1].

Para tanto, traz-se à discussão dois casos judicializados, tendo como réus dois sacerdotes candomblecistas, sendo um caso na Zona Norte de Natal-RN, capital do Estado do Rio Grande do Norte, e outro em cidade do

[1] A expressão persecução criminal está sendo utilizada como sinônimo de processo criminal. No sistema brasileiro comporta a fase preliminar da investigação criminal e a fase seguinte, consistente no processo criminal propriamente dito.

interior do Estado, localizada na região Seridó. Os dois casos se encontram encerrados, mediante sentença judicial. Como mecanismo de coleta de dados, procedeu-se a oitiva dos dois acusados e se analisou as peças jurídicas que instruíram os autos processuais, como forma de respaldar as afirmações construídas ao longo do texto.

Direcionou-se a abordagem de forma mais específica para o Candomblé por se identificar elementos mais denunciativos das práticas religiosas, como a necessidade de o adepto realizar processo iniciático com severas regras, períodos de recolhimento religioso com afastamento de contato social, uso de marcas no corpo, adereços religiosos, etc., sendo estes elementos correlacionados com os processos judiciais abordados.

A perspectiva da abordagem leva em consideração a construção da sensibilidade jurídica ocidental e o sistema jurídico adotado no Brasil, partindo-se de uma análise construída pela Antropologia do Direito, capaz de propiciar uma compreensão mais ampliada acerca da realidade jurídica observada e relatada, com base nos depoimentos colhidos e peças processuais analisadas.

SENSIBILIDADE JURÍDICA OCIDENTAL. COMMON LAW X CIVIL LAW. SISTEMA INQUISITORIAL

O senso comum convive com a ideia de que o direito é unívoco, universal, isento de influências outras, capazes de modificar as suas mais intrínsecas estruturas e a materialização dos seus atos, representada pelas leis, normas em geral e decisões judicias. A ideia de um direito universal, acima

dos demais elementos que constituem a sociedade consiste em um pensamento equivocado.

De forma perspicaz e conclusiva, o antropólogo norte-americano Clifford Geertz (2006, p. 261) aborda o conceito de *legal sensibility*, traduzido como sensibilidade jurídica, evidenciando a existência de diferenças estruturais nas concepções acerca do direito, sob influência da cultura:

> Aquele sentimento de justiça que mencionei acima – a que chamarei, ao deixar paisagens mais conhecidas na direção de lugares mais exóticos, de sensibilidade jurídica – é, portanto, o primeiro fator que merece a atenção daqueles cujo objetivo é falar de uma forma comparativa sobre as bases culturais do direito. Pois essas sensibilidades variam, e não só em graus de definição; também no poder que exercem sobre os processos da vida social, frente a outras formas de pensar e sentir (dizem que, ao deparar-se com as leis antipoluição, a Toyota contratou mil engenheiros e a Ford mil advogados); ou nos seus estudos e conteúdos específicos. Diferem, e profundamente, nos meios que utilizam – nos símbolos que empregam, nas estórias que contam, nas distinções que estabelecem – para apresentar eventos judicialmente. É possível que fatos e leis existam universalmente; mas sua polarização provavelmente não.

Geertz (2006) bem demonstra a influência da cultura sobre o direito e trabalha a sensibilidade jurídica, a forma de percepção e atuação do direito em culturas distintas, evidenciando os significados locais das suas instituições, deixando claro que o direito se constitui e se apresenta como um saber local.

Partindo do conceito genérico de sensibilidade jurídica e se direcionando a atenção para o universo ocidental, apontam-se notoriamente duas

modalidades de sensibilidade jurídica, distintas entre si: a *comon law tradition* e a *civil law tradition*. Ambas modalidades existem ou coexistem nos diversos sistemas jurídicos dos países ocidentais, promovendo visões e posturas diferenciadas aos seus respectivos aparelhamentos jurídicos.

A *comon law*, encontra suas raízes no pensamento jurídico anglo-saxão, surgindo de concepções advindas de regras não escritas, em que ocorreu a valorização do direito costumeiro, permitindo-se seu contínuo aprimoramento ao longo do tempo. Tem como sua principal referência histórica a Inglaterra, sendo adotada em outros países do novo mundo, como os Estados Unidos e o Canadá, com especificidades advindas dos interesses e cultura locais. A *comon law* privilegia o julgamento realizado por pessoas comuns e o consenso entre acusação e defesa, além de enxergar o direito como uma sistematização de regras disponíveis para o povo.

A *civil law*, por sua vez, remonta suas origens à tradição jurídica romano-germânica, com visível relevância do texto legal escrito sobre o direito advindo do costume. Para a *civil law*, a fonte primária do direito é a lei, objeto inerente à atuação do Poder Legislativo, restringindo o campo dos julgamentos para a previsibilidade advinda da lei. A *civil law* é adotada de forma mais pura na França e, no Brasil, de forma mista, com adoção de pequenas concepções da *common law*.

Ao contrário da *common law* que privilegia o julgamento realizado por pessoas de senso comum, sem a necessária formação técnica em direito, a *civil law* exige a formação acadêmica, valorizando toda a técnica e retórica advinda da formação superior, como bem evidencia Roberto Kant de Lima (2010, p. 30):

> Como já argumentei em outras oportunidades, este, por exemplo, não é o ponto de vista de outra sensibilidade jurídica ocidental, aquela do *civil law tradition*, que funda sua legitimidade em uma racionalidade abstrata, muito mais do que na razoabilidade que as decisões detenham para todos os implicados. Por isso mesmo, considera que os julgamentos técnicos, efetuados por magistrados, são melhores do que os julgamentos das pessoas comum, que não têm acesso a um saber jurídico especializado e que, portanto, seriam dotadas de uma razoabilidade subalterna.

Essa sucinta análise das diferenças práticas entre a *common law* e a *civil law* é relevante para que se possa melhor entender o funcionamento do sistema jurídico ou a sensibilidade jurídica de uma nação. Conforme se mencionou, o Brasil adota a sistemática da *civil law*, com alguns traços da *common law*, porém sem descaracterizar a preponderância da primeira. Esses traços poderão ser melhor observados quando se visualiza na prática o método de busca da verdade e a construção da persecução criminal, estabelecendo os parâmetros de diferença entre os sistemas acusatorial e inquisitorial.

De fato, enquanto o sistema acusatorial está pautado na formalização de uma acusação, com amplo conhecimento e oportunidade de defesa do acusado ainda em sua fase mais preliminar, o sistema inquisitorial prima pelo sigilo da investigação e coleta sigilosa de provas, de forma a subsidiar o inquérito criminal e uma posterior acusação a ser apresentada pelo Ministério Público através da denúncia[2]. O primeiro sistema permite a discussão de teses em condições de igualdade entre acusação e defesa, a negociação e o reconhecimento do que poderá vir a ser definido como figura típica delitiva,

[2] Denúncia é a peça técnica em que o Ministério Público leva o suposto acusado para ser julgado pelo Poder Judiciário, apresentando os fatos que entende tipificados como crime, indicando provas e requerendo a condenação.

havendo possibilidade de o conflito ser dirimido em audiências de mediação. No segundo sistema não existe possibilidade de negociação entre acusação e defesa para a fixação do delito a ser objeto de julgamento, adota-se o contraditório, em que teses conflitantes apresentadas pela acusação e defesa entram em choque, sendo o conflito limitado a ser pacificado apenas pelo Juiz.

A adoção do sistema inquisitorial no Brasil como decorrência da *civil law* possui uma contextualização histórica, seja pela adoção inicialmente da legislação portuguesa marcada por reflexos da inquisição, seja pelo fato de que a legislação nativa, a partir do império, surge para defender e legitimar o estado imperialista, afastando-se da defesa dos interesses do povo. Neste sentido, Roberto Kant de Lima (2013) chama a atenção para o fato de que o Brasil teve um Código Penal antes mesmo de um Código Civil.

Os capítulos seguintes deste estudo, em que se passará a narrar dois casos envolvendo pessoas relacionadas ao universo religioso do Candomblé, poderá evidenciar os efeitos nefastos da construção da acusação criminal na vida de pessoas que, de uma forma ou de outra, foram penalizadas com a pouca ou nenhuma possibilidade de exteriorizar a sua verdade e buscar por uma Justiça equilibrada e efetivamente aplicada ao caso concreto.

DO TERREIRO À DELEGACIA: A ÁFRICA AINDA COAGIDA DIANTE DO IMPÉRIO

O Yle Axé Olorum Malé é uma Casa de Santo[3] de Candomblé, o qual tem à frente no exercício do sacerdócio o Sr. Cláudio Pascoal Macário de

[3] Casa de Santo, yle axé, terreiro são expressões utilizadas para designar o templo religioso do Candomblé.

Oliveira, mais conhecido como Claudinho de Oxalá, e a sua genitora, Sra. Edna de Oliveira, conhecida no meio religioso como Mãe Edna de Oya. O terreiro está localizado na Zona Norte da cidade de Natal-RN, área com intensa densidade populacional nos dias de hoje. O templo religioso goza de uma ampla estrutura edificada, contemplado dois salões para funções religiosas, sendo um para Candomblé e outro para Jurema[4].

No ano de 2003, o Babalaorixá Claudinho de Oxalá foi surpreendido com uma intimação para comparecer à Delegacia de Meio Ambiente de Natal, oportunidade em que tomou conhecimento de uma denúncia contra sua pessoa de prática de poluição sonora, formulada por um vizinho, anterior frequentador da Casa de Santo, recém-convertido à religião evangélica. Registra-se, incialmente, que o citado vizinho já promovera alguns incidentes de intolerância religiosa, como lançar pedras sobre o teto da Casa de Santo, queimar pneus durante os cultos e adentrar no terreiro durante um ritual para proferir insultos e "condenações", por se tratar de um "culto ao demônio".

Ao atender o chamado da Delegacia de Meio Ambiente, o Babalaorixá Claudinho de Oxalá foi informado que deveria imediatamente cessar com os rituais religiosos, de forma a não reincidir na alegada prática delituosa de poluição sonora. Logo em seguida, o seu depoimento foi tomado, ocasião em que ficou ciente que existia contra si não apenas uma denúncia, mas sim um termo circunstanciado de ocorrência - TCO[5] devidamente formalizado, o

[4] Religião advinda do Nordeste do Brasil, tendo o seu berço na cidade de Alhandra-PB, que funde elementos da religiosidade indígena, catolicismo popular e crenças do povo nordestino.

[5] Trata-se da formalização do registro policial acerca da prática de um fato, entendido como crime, porém de menor potencial ofensivo. Assemelha-se a um inquérito simplificado e resumido, sendo posteriormente encaminhado para a Justiça Criminal e Ministério Público.

qual iria ser encaminhado para a Promotoria de Meio Ambiente para representação criminal.

Poucos dias após o depoimento prestado junto à Delegacia de Meio Ambiente, o Babalaorixá recebeu outra comunicação oficial, desta vez expedida pelo Juizado Especial Criminal da Comarca de Natal. Tratava-se de uma citação[6], contendo cópia da denúncia encaminhada pelo Ministério Público através de sua Promotoria de Meio Ambiente, fixando prazo para apresentação de defesa e designando uma audiência conciliatória.

Ao ser surpreendido com a segunda comunicação oficial e percebendo que a situação estava se tornando mais grave, o Babalaorixá se dirigiu à sede da Promotoria de Meio ambiente, conseguindo conversar diretamente com o membro da instituição que assinara a representação criminal. Tentou argumentar que se tratava de um templo religioso, da mesma forma de tantos outros que fazem uso de som, citando exemplo de uma igreja evangélica que havia nas proximidades do terreiro e que costumava colocar alto-falantes externos durante os cultos, momento em que o membro do Ministério Público lhe disse, de forma grosseira que "pegasse os tambores[7] e fosse tocar no mato". Em seu relato, o Babalaorixá afirma que não se curvou à ofensa recebida e afirmou que iria realizar os rituais da Casa, sendo preso ou não, recebendo como resposta que, diante de uma nova denúncia, a Delegacia de Meio ambiente estava autorizada a lavrar o flagrante e fazer a apreensão dos "tambores".

---

[6] A citação é o ato formal pelo qual alguém é chamado a integrar um processo na qualidade de parte. Por ser um processo criminal, o citado é o réu da ação penal. Difere da intimação, por esta ser um ato genérico acerca dos demais atos processuais, trazendo alguma informação para as partes ou terceiros.

[7] Alusão aos atabaques, utilizados nas cerimônias de Candomblé.

Diante da necessidade de apresentar uma defesa no processo judicial, o Babalaorixá Claudinho de Oxalá contratou um advogado[8] o qual o acompanhou ao fórum para analisar o processo, oportunidade em que descobriu que uma perícia para medição de som havia sido realizada sem seu conhecimento, tendo apontado como índices 64 decibéis com o toque dos atabaques e 50 decibéis sem os mesmos estarem sendo utilizados. Pode-se também ter acesso aos termos do depoimento da suposta vítima e denunciante, oportunidade em que vislumbrou a afirmação do mesmo "(...) *além de haver muitos gritos e algazarras*", referindo-se aos cultos da Casa de Santo.

A defesa também apontou o fato de que a perícia constatara uma produção de sons equivalente a 64 decibéis com a fonte questionada (atabaques) em funcionamento e de 50 decibéis estando a fonte desligada, prevalecendo o nível de ruído do ambiente, deixando evidente que a área do entorno da Casa de Santo se encontrava afetada por outros tipos de sons, os quais elevavam os referidos valores da medição superiores aos 50 decibéis admitidos pela Lei. Dessa forma, qualquer outro som elevava a referência do decibelímetro para patamares superiores a 50 decibéis, haja vista já ser este o valor de referência normal do ambiente em questão, considerando-se que a área em que se situa a Casa de Santo é considerada mista, com a presença de pequenos bares, mercearias e botequins em meio às residências, todos com franca produção de sons. A defesa também pontuou o direito e liberdade de culto, apontou o uso de expressões preconceituosas nos documentos formais do processo e as informações inverídicas sobre horários de culto.

---

[8] Teve-se a oportunidade de promover a defesa do citado Babalaorixá, como advogado do acusado.

A ação criminal teve um desfecho positivo em favor do Babalaorixá Claudinho de Oxalá porque o Ministério Público faltou à audiência, apesar de ter ocorrido intimação pessoal. A Magistrada considerou pertinente a tese da defesa de que os atabaques não eram os únicos responsáveis pela poluição sonora local e permitiu que o denunciante, pressionado pelos superiores da congregação e pela ação de indenização por danos morais, pedisse desculpas formalmente pelo ato leviano. Como as desculpas foram aceitas pelo Babalaorixá, o processo foi encerrado e devidamente arquivado.

O Sitio das Águas é o nome fictício pelo qual se designa a Casa de Santo de Candomblé, cenário do segundo caso a ser apresentado, localizada no interior do Estado do Rio Grande do Norte, com distância aproximada de 200 km da capital Natal. Estava-se a vivenciar o ciclo do processo de iniciação[9] de um noviço, menor de idade, quando o Babalaorixá F[10], sacerdote responsável pela Casa de Santo, foi surpreendido com a abrupta chegada da Polícia no Sítio das Águas, a qual buscava pelo menor "encarcerado" e pelo responsável pelo ato "criminoso". Sem possibilidade de qualquer explicação, o Babalaorixá F. foi conduzido pela Polícia para a delegacia de plantão da região, assistiu o desenrolar de um processo de flagrante delito, em que foram ouvidas a suposta vítima e testemunhas, dentre as quais os próprios policiais, tendo a sua prisão decretada.

[9] A iniciação é o processo que marca o ingresso do noviço ao Candomblé. Consiste no recolhimento durante determinado período, que pode chegar até 21 dias, isolamento com o universo além dos muros do terreiro, alimentação leve, uso de guias de santo e roupas brancas, raspagem do cabelo e saída festiva, oportunidade em que a divindade anuncia o seu nome para os presentes, em meio a comemoração da comunidade religiosa.

[10] Serão mantidos em anonimato os dados do sacerdote, da suposta vítima, a precisão do local e os dados identificadores do processo criminal e seus agentes, como forma de preservar a identidade e não causar transtornos à normal tramitação processual. Ademais, a suposta vítima é menor de idade, o que implica em maior cuidado com a preservação de sua identificação.

O motivo da prisão foi a prática do crime de cárcere privado, previsto no art. 148[11] do Código Penal brasileiro, mesmo a suposta vítima afirmando que se encontrava voluntariamente no local e que ninguém lhe determinara encarceramento ou praticara ato de constrangimento, que implicasse no cerceamento de vontade, ou maus tratos. Em outras palavras, o ritual iniciático do Candomblé foi convertido em figura típica criminal, enquadrada no citado artigo 148, § 1º, IV do Código Penal, de forma a legitimar a prisão preventiva decretada.

Não obstante a notoriedade de uma prisão arbitrária e com excesso de rigor, o Juízo de plantão que recebeu os autos de prisão em flagrante se negou a relaxá-la, mantendo-a, não obstante a afirmação do adolescente de que estava voluntariamente a participar do processo de iniciação. Somente dois dias depois, o processo foi encaminhado para a Vara Criminal localizada na comarca em que reside o Babalaorixá F. Sua prisão somente foi revogada depois do pagamento de uma fiança no valor de R$ 1.000,00. Na sequência de atos processuais, o processo foi encaminhado ao Ministério Público, o qual apresentou Denúncia, requerendo a condenação do Babalaorixá F. pelas práticas dos crimes de sequestro e cárcere privado, sendo a mesma recebida pelo Juízo Criminal da comarca em que se situa o Sítio das Águas.

Torna-se importante destacar alguns trechos de documentos que instruem o inquérito policial e o processo criminal, de forma a permitir uma

---

[11] Art. 148 - Privar alguém de sua liberdade, mediante sequestro ou cárcere privado: (Vide Lei nº 10.446, de 2002)
Pena - reclusão, de um a três anos.
§ 1º - A pena é de reclusão, de dois a cinco anos:
(...)
IV - se o crime é praticado contra menor de 18 (dezoito) anos; (Incluído pela Lei nº 11.106, de 2005)
(...)

análise da realidade que se esconde por trás dos relatos dos casos. Analisando-se o inquérito, observou-se que o delegado redigiu o seguinte texto, no relatório que encaminha o inquérito policial para o Ministério Público:

> "O caso se apresenta com mais gravidade extrema, quando o adolescente foi encontrado com cadeado no pescoço, cabeça raspada (...). Não há escapatória e a conclusão sem dúvida (sic) é de um estado de absurdo, não podendo as autoridades se calar (sic) perante uma situação dessas. Tratando-se de menor de idade, repete-se."

Ora, o cadeado em questão diz respeito a um adereço que constava no colar sacramental do iniciado, chamado de "kele", consistente em vários fios de miçanga, em que são colocados búzios, contas, cristais e outros elementos correlacionados com a simbologia religiosa do iniciado. Em nenhum momento dos autos, teve-se a menção de que o cadeado era utilizado para prender, amarrar a suposta vítima em qualquer objeto ou local. Tratava-se de um adereço, que compunha a estrutura do colar sacramental, com a função de fecho. Essa visão pode ser percebida na declaração prestada pelo adolescente, suposta vítima, por ocasião do flagrante:

> "(...) QUE raspou sua cabeça, suas sobrancelhas, colocou um colar de miçangas e palha envolto num pano branco e fechado com um pequeno cadeado...; QUE nesses doze dias foi alimentado normalmente (arroz, feijão, macarrão, frango, suco), a tarde comia bolacha recheada, suco de frutas, jantava normalmente e ia dormir por volta das 21 h; QUE faz parte do ritual matar galinhas e ofertar sangue para o "santo" numa panela de barro, mas não bebe; QUE não foi maltratado e nem abusado sexualmente por ninguém; QUE, NÃO estava proibido de sair da casa do Candomblé, mas como sabia que o ritual dura 12 (doze) dias,

> não quis sair da casa, pois deseja muito ser Pai de Santo […]".

A declaração do adolescente menciona se tratar de um "pequeno cadeado", fechando o colar sacramental. Não obstante, percebe-se que esse simples elemento decorativo ou representativo de enredos relacionado ao universo religioso do réu e da suposta vítima foram colocados pelo delegado como um item relacionado ao alegado cárcere privado, somado ao fato da raspagem da cabeça, ato inerente aos iniciados do Candomblé, independente do sexo, gênero ou orientação sexual.

Em efeito cascata, o Ministério Público recebe os autos de inquérito policial e, em ato subsequente, apresentou à Justiça a denúncia, usando linguajar semelhante ao inquérito: "*(…) sendo ele encontrado acorrentado pelo pescoço, como se fosse um animal irracional, com os cabelos e as sobrancelhas raspados (sic)*." Há que se destacar que o Ministério Público apenas reproduziu com palavras próprias o que recebeu através do inquérito, uma vez que não existem diálogo e consenso em fase anterior à apresentação da denúncia.

O processo teve desfecho favorável ao Babalaorixá F., entendendo o Juiz que os atos praticados eram inerentes a uma prática religiosa, sem registros de condutas criminais.

CONCLUSÃO: AS VERDADES NÃO DITAS NOS AUTOS PROCESSUAIS

Os dois casos mostram situações de processos criminais tendo como réus os sacerdotes que se encontram no exercício das funções litúrgicas de seus respectivos espaços religiosos. O objeto da denúncia no primeiro caso é

a poluição sonora e, no segundo caso, cárcere privado. Ambas as situações estão intrinsecamente ligadas às práticas religiosas do Candomblé: o toque de atabaques nos rituais festivos e o ritual de iniciação que marca o ingresso do neófito na religião.

Conforme pode ser percebido pela exposição dos dois casos, os inquéritos policiais e as denúncias apresentadas pelo Ministério Público propiciam a configuração da personalidade de um criminoso, com o seu consequente enquadramento em uma conduta prevista no Código Penal, através de um caminho que não prima pela construção dialética ou participativa, em que o suposto acusado possa ter a sua versão da verdade considerada. De forma contrária, as conduções de um termo circunstanciado de ocorrência e de um inquérito nos casos analisados, respectivamente, apresentam-se de forma unilateral. É a polícia que de forma sigilosa ou motivada pelas suas convicções aponta um acusado, o qual será alvo de uma análise superficial pelo Ministério Público e, salvo raras exceções, será denunciado para vir a se defender na condição de réu perante a Justiça. Michel Misse (2008, p. 23) expõe com propriedade sobre essa forma de atuação da Polícia:

> "No Brasil, o sistema judicial favorece esse poder de definição: "ao contrário do sistema americano, no qual a acusação tem de provar a culpabilidade do réu, no Brasil é o réu que tem de provar, na prática, sua inocência" (Kant de Lima, 1994, p. 6). Como a primeira instância desse poder é a polícia, a fase policial do processo de incriminação ganha uma autonomia e importância tanto maior quanto maior for o grau de exclusão e segregação social (logo, de distância social máxima) do acusado."
> (...)

> "No Brasil, em razão de um conjunto de fatores que não examinaremos aqui, a polícia (mas também outros agentes dos dispositivos incriminadores) sobrecarregou-se acentuadamente do desempenho direto das mediações entre acusação e incriminação decidindo com grande autonomia, arbitrariedade, particularismo e incompetência legal (que variou em diferentes conjunturas) sobre o destino a dar às acusações e às incriminações (DONNICI, 1984; MISSE, 1982, KANT DE LIMA, 1994)."

Se a condução da investigação pela Polícia estiver errada, viciada ou mal intencionada, o suposto acusado muito provavelmente irá responder a um processo criminal, pairando sobre si todo o peso de uma acusação elaborada à sua revelia. Competirá ao então réu provar a sua inocência, depois de toda uma trajetória de "provas" que o incriminam. Terá que criar uma tese contrária à tese acusatória do Ministério Público, respaldada pela investigação policial, instaurando o chamado princípio do contraditório, consistente no conflito de teses. Caberá ao Juiz, uma terceira autoridade convocada para dirimir o conflito de interesses, pronunciar-se sobre qual verdade deverá prevalecer através de uma sentença, a qual será proferida segundo a sua própria convicção. Não existe oportunidade para o consenso no sistema inquisitorial, ora apontado, capaz de evitar processos criminais pautados em entendimentos equivocados ou viciados.

Há que se convir, levando em consideração os dois casos analisados, que o momento da defesa do réu perante o processo criminal é uma oportunidade muito restrita, diante da construção da sua acusação, principalmente quando se percebe que os valores pessoais perpassam no momento em que se elabora a tese incriminatória, com objetivo de subsidiar a acusação, o que muito dificultará a defesa do réu aos olhos da autoridade julgadora.

Esses valores pessoais são vislumbrados nas situações objeto de estudo. No primeiro caso analisado, a Polícia manda cessar os toques da Casa de Santo e silencia acerca do laudo pericial da medição de som. No segundo caso, a Polícia desconsidera os elementos que descaracterizam o cárcere privado e ainda recomenda a adoção de posturas pelas autoridades competentes.

Não se levou em consideração em nenhum dos casos o direito de culto, a liberdade religiosa e a profissão de fé assegurada pela Constituição Federal. Não se respeitou o direito de crença e as formas de culto diferentes das práticas cristãs admitidas no Brasil. Ao contrário, a prática policial leva a uma conclusão distorcida, entregando acusados ao Ministério Público para posterior denúncia, com uma investigação criminal unilateral, em que os valores pessoais são repassados indiscriminadamente. Percebe-se, portanto, o caráter inquisitorial inerente à investigação policial, que ensejará uma denúncia pelo Ministério Público nos mesmos moldes, gerando-se um processo judicial criminal marcado por essa característica.

Evidencia-se, então, o quanto o sistema inquisitorial se constitui em um óbice para a construção de um sistema jurídico que prime pelo consenso, com igualdade de oportunidades para a acusação e a defesa, evidenciando também o quanto essa situação pode se tornar nefasta e propiciadora de situações controversas a serem dirimidas em um processo criminal, quando se tem como alvo da acusação pessoas ligadas a um segmento religioso que não faz parte do senso comum da hegemonia brasileira.

O sistema jurídico inquisitorial inerente ao *civil law* tem a faculdade de construir uma verdade moldada em cartórios, a qual pode levar a configuração de possíveis desvirtuamentos de uma verdade atrelada à realidade dos

fatos, ao contrário dos mecanismos de atuação da *common law*, consoante apontam Garapon e Papadopoulos (2008 p.101 e 105):

> "Para resumir essa diferença em uma frase, pode-se dizer que enquanto a cultura jurídica romanista procura a substância da verdade tentando estabelecer um relato oficial por meio da decisão judicial de um magistrado, a cultura jurídica da *common law*, ao contrário, organiza o confronto de duas versões para fazer triunfar publicamente o relato mais verossímil."
> "Se o sonho do procedimento de inquirição, sobretudo o francês, é fazer "eclodir" a verdade, o objetivo da cultura contraditória é mais o de fazer com que os depoimentos se fundam, sejam postos em concorrência para que triunfe o mais convincente."

No sistema adotado pelo Brasil, a busca da verdade está fundamentada no processo. Não há verdade outra além daquela existente no processo, a qual servirá para subsidiar a autoridade julgadora na prolação da sentença, como bem observa Regina Lúcia Teixeira Mendes (2011, p. 49):

> "Em nosso sistema judicial, a construção da verdade jurídica ocorre no processo e pelo processo. Tomando o processo judicial como objeto de estudo, ele pode ser visto como uma forma de construção de verdade jurídica. Nesta perspectiva, o processo é uma representação da realidade, relativamente aos fatos nele tratados. Não sendo uma realidade, mas uma representação dela, ocorre necessariamente uma simplificação dos fatos e uma reedição dos acontecimentos."

Dessa forma, tem-se nos casos apresentados a construção de uma narrativa representativa de uma realidade que se almeja que seja objeto de apreciação pelo poder judiciário, moldada de acordo com as convicções e interesses de quem procedeu à fase investigatória, oferecendo pouca ou nenhuma possibilidade de uma defesa plena, capaz de concorrer em condições de igualdade com a tese e bojo probatório da acusação.

Tratando-se de casos envolvendo o universo do Candomblé enquanto uma religião de matriz africana, constrói-se um arcabouço probatório, correspondente ao imaginário preconceituoso arraigado na sociedade brasileira, de forma a criminalizar a conduta dos sacerdotes acusados e, consequentemente, a religião. As realidades narradas nos dois casos não são exceções. Há um crescente caso de perseguição às religiões de matriz afro-ameríndia, no qual o Candomblé se encontra inserido, que vão das ofensas verbais aos incêndios em terreiros, passando pela tentativa de criminalizar as práticas religiosas destas religiões.

No Rio Grande do Norte e, de forma mais enfática em Natal-RN, muitos terreiros de Umbanda, Jurema e de Candomblé foram fechados, sob alegações de poluição sonora, denúncias de práticas de “magia negra”, sacrifício de animais, etc. Muitas vezes, o medo de ser condenado foi mais forte do que a coragem de enfrentar o processo criminal, optando os sacerdotes e sacerdotisas por fecharem suas portas mediante o simples registro de ocorrência junto a uma delegacia de polícia.

A análise dos dois casos deixa evidente que as religiões afro-ameríndias ocupam um lugar de pouco respeito no seio da sociedade brasileira, a qual procura desqualificar os traços culturais e religiosos advindos dos universos africano e indígena, afastando-se sistematicamente de tudo que está

interligado a estas práticas, transformando seus adeptos em alvo de chacotas, escárnio e preconceito.

Mundicarmo Ferretti (2007), aponta para as possíveis causas de desqualificação das religiões afro-ameríndias pela sociedade brasileira:

> Atualmente no Brasil, embora as relações entre as religiões afro-brasileiras e o Estado sejam consideradas boas, as religiões de matriz africana continuam a ser vistas com desconfiança por grande parte da população e consideradas inferiores ao catolicismo, ao protestantismo, ao judaísmo, ao budismo e outras. Apesar da apregoada liberdade de expressão religiosa, no Brasil, as religiões de matriz africana estão longe de serem valorizadas e respeitadas como o catolicismo, que já foi a religião oficial, e o protestantismo que foi implantado aqui há muito tempo. Um atestado dessa realidade é a ausência de pais e mãe-de-santo como sacerdotes em eventos e cultos ecumênicos promovidos pela Igreja Católica ou por ela orientados. E alguns programas veiculados por emissoras evangélicas de TV são exemplos de preconceito e de agressão às religiões afro-brasileiras, daí os frequentes processos movidos na justiça contra eles em vários Estados, principalmente em São Paulo. Entre os fatores apontados para esse problema enfrentado pelas religiões de matriz africana estão: a sua introdução ou organização por ex-escravos, e o preconceito em relação ao negro e à cultura africana. Além delas serem classificadas por alguns como "bárbaras", "primitivas" ou "atrasadas", seus sacerdotes têm sido frequentemente apontados como atores ou insufladores de práticas criminosas, ilegais ou repudiadas socialmente (assassinatos, práticas ilegais de medicina etc.). Diante dessas agressões, algumas comunidades religiosas afro-brasileiras têm assumido um comportamento resignado enquanto outras têm reivindicado o respeito pelas diferenças e tratamento igual ao recebido por outras

> religiões, e têm procurado assegurar na justiça seus direitos constitucionais (FERRETTI, 2007, P. 04-05).

O posicionamento de Mundicarmo Ferretti permite se chegar à conclusão deste trabalho, apontando o principal motivo que se mascara através da intolerância religiosa praticada pelo próprio Estado laico, através dos seus agentes: a rejeição à origem africana, concretizada no preconceito contra a religião e a cultura que advém do negro.

São estratégias contemporâneas que deixam evidente ao olhar mais crítico a desqualificação dos elementos e traços advindos da África, dando corpo ao racismo institucional, em detrimento de toda uma trajetória histórica e cultural aportada no Brasil através dos escravizados. Rejeitam-se as práticas religiosas, perseguem-se os adeptos e se silencia diante das depredações e incêndios dos terreiros, mas ao primeiro sinal de uma longínqua possibilidade de tipificação de uma conduta delitiva, lança-se a África aos grilhões do processo criminal, com intenção de conter sua existência, subjugando-a ao traço branco e cristão do padrão europeu, eleito como o modelo a ser seguido.

Neste compasso, silenciam os atabaques que anunciam a tradição e cultura religiosa latente na sociedade brasileira; fazem cair em solo de delegacias ou de fóruns judiciais traços de uma cultura de resistência, a riqueza negra do Brasil, despedaçando o referencial simbólico que conta a história de um povo, para moldar novas estórias em multifacetadas versões: incriminadoras, repressivas e destoantes da realidade dos fatos, da cultura e do modo de ser e de viver dos negros e praticantes das religiões e cultos afro-ameríndios.

BIBLIOGRAFIA

FERRETTI, Mundicarmo. Religião e Sociedade: Religiões de Matriz Africana no Brasil, um caso de polícia. **III Jornada Internacional de Políticas Públicas**. São Luís: UFMA, 2007, p. 10. Disponível em: http://www.joinpp.ufma.br/jornadas/joinppIII/html/Trabalhos/EixoTematicoE/1720adf032cb29768af6Mundicarmo%20MarIA%20Ferretti. pdf

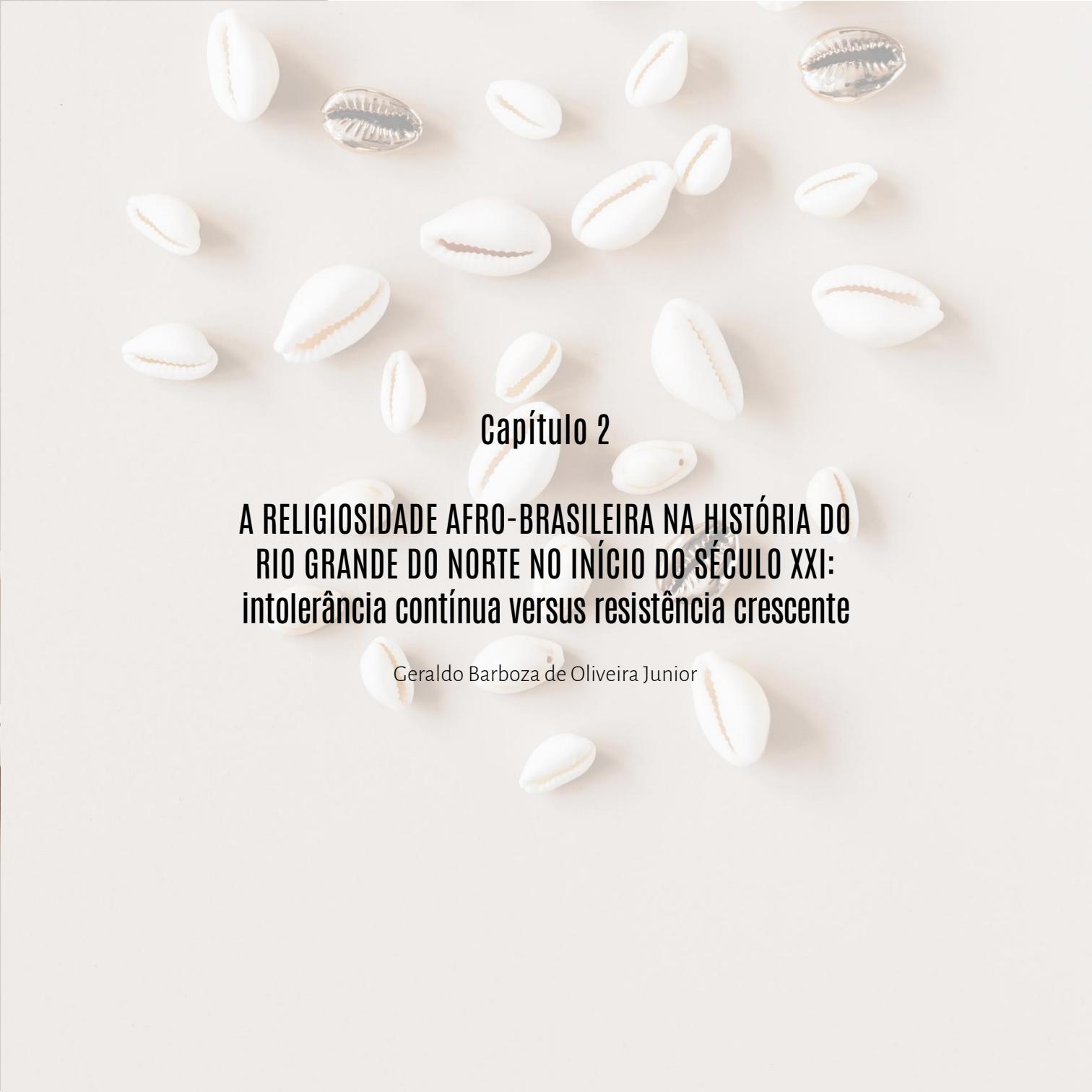
GEERTZ, Clifford. "O saber local: fatos e leis em uma perspectiva comparativa". In: ___. **O Saber Local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 261, 262

GARAPON, Antoine, PAPADOPOULOS, Ioannis. **Julgar nos Estados Unidos e na França**. Editora Lúmen Júris: Rio de Janeiro:2008, fls 101.

KANT DE LIMA, R. **Sensibilidades jurídicas, saber e poder**: bases culturais de alguns aspectos do direito brasileiro em uma perspectiva comparada. Anuário antropológico 2009.2. Brasília: UNB, 2010. p. 25-51. http://www.uff.br/ineac/sites/default/files/02-anuarioantropologico-robertokant.pdf, fls. 30.

KANT DE LIMA, R. Entre as leis e as normas: Éticas corporativas e práticas profissionais na segurança pública e na Justiça Criminal". DILEMAS: **Revista de Estudos de Conflito e Controle Social** - Vol. 6 - no 3 - OUT/NOV/DEZ 2013 - pp. 549-580, fls 553.

MENDES, Regina Lúcia Teixeira. **Do princípio do livre convencimento motivado**: legislação, doutrina e interpretação de juízes brasileiros. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2011., fls 49.

MISSE, Michel. "**Sobre a construção social do crime no Brasil**: esboços de uma interpretação". Acusados & Acusadores. Estudos sobre ofensas, acusações e incriminações. Rio de Janeiro: REVAN, 2008, fls 23/24.

Capítulo 2

A RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA NA HISTÓRIA DO RIO GRANDE DO NORTE NO INÍCIO DO SÉCULO XXI: intolerância contínua versus resistência crescente

Geraldo Barboza de Oliveira Junior

A RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA NA HISTÓRIA DO RIO GRANDE DO NORTE NO INÍCIO DO SÉCULO XXI: intolerância contínua versus resistência crescente[12]

Geraldo Barboza de Oliveira Junior

INTRODUÇÃO

Este texto objetiva mostrar o resultado de uma pesquisa pessoal sobre religiosidade afro-brasileira no estado do Rio Grande do Norte; porém, privilegiando um olhar sobre o Candomblé que se instala e se fortalece através de Comunidades de Terreiros que representam variações étnicas como Angola, Ketu, Nagô, Jeje e Omolocô. A realidade constituinte das comunidades de terreiros mostra um campo com duas situações díspares, complementares e constantes: a intolerância e a resistência. Com a maior visibilidade proporcionada pelas mídias sociais este fenômeno fica mais exposto e apresenta dados que demandam a intervenção de políticas públicas e de segurança para os adeptos das religiões afro-brasileiras. A opção por analisar o

[12] Este texto foi publicado, originalmente na revista Trabalhos de Antropologia e Etnologia – Volume 58, 2018, pela Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia – SPAE, Porto, Portugal

Candomblé, com mais ênfase, nos últimos vinte e cinco anos deve-se a diversas motivações: histórica, acadêmica, política, social e pessoal.

A questão inicial trata da necessária visibilidade destas expressões religiosas em suas complexidades e, com um olhar menos isento de preconceitos e desconhecimento. Existem inúmeras trabalhos acadêmicos produzidos e publicados. Mas, ainda é consenso que a *"história dessas religiões tem sido feita, portanto, quase que anonimamente, sem registros escritos, no interior dos inúmeros terreiros fundados ao longo do tempo em quase todas as cidades brasileiras"* (Silva, 2005:13). Existem, em estado permanente, informações sobre vários aspectos da religiosidade afro-brasileira na sociedade nacional que precisam ser estudados.

O fato de que as religiões afro-brasileiras têm sua origem em segmentos marginalizados em nossa sociedade (como negros, índios e pobres em geral) proporcionou pouco interesse cientifico e, consequentemente, houve pouca documentação na história brasileira, como religião em si. Durante muito tempo, houve mais informação sobre repressão e até mesmo, criminalização da religiosidade afro-brasileira. Atualmente, uma nova cena vem tomando vulto: as ameaças, assassinatos de sacerdotes e destruição de Terreiros de Candomblé em *favelas* cariocas. Em paralelo, os adeptos das seitas neopentecostais deflagram uma verdadeira guerra contra os terreiros de Candomblé (com o apoio de um importante aliado: os traficantes convertidos, bem armados e abençoados). Em paralelo, motivado pelas mídias sociais e a participação de adeptos da classe média, da academia e de movimentos negros, o Candomblé reage e se mostra à sociedade como forte e resistente.

Os Cultos Afro-brasileiros, na história do Brasil representaram (concomitante aos quilombos) uma forma complexa de organização e resistência da população negra livre e/ou escravizada. Ao mesmo tempo em que se filiavam às ordens e confrarias religiosas católicas criadas para os negros, estes não se desvinculavam de suas raízes religiosas. Como resultante, surgiu o sincretismo, que relaciona/identifica Orixás com santos católicos e duas principais expressões organizadas da religiosidade afro-brasileira: o Candomblé e a Umbanda.

Para o antropólogo Roger Bastide,

> As religiões afro-brasileiras não podem ser compreendidas a não ser se as examinarmos, como tentamos fazer simultaneamente sob esta dupla perspectiva; de um lado, elas exprimem certos efeitos do dualismo estrutural senhores-escravos, são modificadas pela luta de cores e refletem a estrutura da sociedade global; de outro, em consequência da divisão das grandes classes em grupos de interesses ou de crenças diferentes, formam o ponto inicial de uma nova estrutura de classe de negros; são elas mesmas criadoras de formas sociais (BASTIDE, 1971:227).

Na história do Brasil,

> O “Candomblé, encontrou campo fértil para sua disseminação e reinterpretação, nos diferentes locais em que o processo religioso se desenvolveu. Sem dúvida, a fundamentação religiosa norteia o homem africano naquilo que ele testemunha materialmente ou nos seus múltiplos microssistemas de poder não só temporal, mas também ritual-religioso (LODY, 1987:9).

Para a antropologia,

> Em toda a história da humanidade a visão de mundo e a religião estiveram intimamente unidas, porque ambas são expressões de sistemas ideológicos – produtos da inteligência humana e preocupação emocional; expressões do fermento da mente humana gerador da cultura (HOEBEL & FROST, 1984:351).

Na atualidade, as fronteiras que delimitam os espaços simbólicos e materiais entre o Candomblé e a Umbanda são demasiadamente tênues. Entretanto, de uma maneira grosseira poderíamos citar duas diferenças básicas entre elas: o Candomblé cultua Orixás (para os Yorubas), Voduns (para os Fons) e Inquices (para os Bantos), criando assim, uma estética e *performance* religiosa mais próxima de um modelo africano; e a Umbanda alguns Orixás, os caboclos, os pretos velhos e *crianças*, conferindo um caráter de brasilianidade ao ritual.

Acreditamos ainda em um conjunto de premissas que justificam a necessidade da implementação urgente de pesquisas – de caráter multidisciplinar – que abordem a questão da religiosidade afro-brasileira no RIO GRANDE DO NORTE. Neste sentido, colocamos que em termos científicos os motivos apontados sugerem os seguintes aspectos: a invisibilidade literária regional; a ausência de dados confiáveis; o preconceito e a falta de informações em relação a estas religiões; o último mapeamento que foi realizado em 1985; e, a necessidade de criação de um banco de dados em instituições de pesquisa e ensino superior. E ainda, a necessidade de criação de subsídios para uma educação multicultural, valorizando aspectos da influência africana na nossa formação cultural.

Acreditamos que esta historicidade própria da Umbanda e do Candomblé no Rio Grande do Norte justifica a necessidade de uma maior quantificação e sistematização de dados que revelem estes aspectos do mosaico étnico que compõe a história do RIO GRANDE DO NORTE. A carência de informações em relação às religiões afro-brasileiras somente favorece a discriminação de seus adeptos.

Uma colocação do antropólogo Wagner Gonçalves da Silva diz: *Ainda que visíveis, muitos fatos, motivações e significados permanecem semiocultos pela opacidade com que nossa história tem turvado os acontecimentos relativos ao universo afro-brasileira* (Silva, 2002:269). É mister a nossa contribuição através de pesquisas e procedimentos científicos para reverter esse quadro.

> De qualquer maneira, no que diz respeito ao futuro e não ao presente, o candomblé e outros tipos de religião africana têm resistido ao caos estrutural, encontrando sempre o meio de se adaptar a novas condições de vida ou a novas estruturas sociais; chegou o momento, pois, de estudá-los em suas formas atuais (BASTIDE, 1971:30).

Escrever sobre religiões afro-brasileiras no Estado do Rio Grande do Norte, quanto em qualquer lugar no Brasil, implica, antes de tudo, falar sobre relações interpessoais entre pesquisadores e pesquisados. Esta relação é muito bem definida nas palavras do antropólogo Vagner Gonçalves da Silva:

> Nas pesquisas com as religiões afro-brasileiras, o envolvimento subjacente dos antropólogos parece ser algo especialmente mobilizador e característico do trabalho de campo... Para muitos antropólogos, já no primeiro contato com as religiões afro-brasileiras a experiência da aproximação mobiliza fortes sentimentos e emoções (curiosidade,

> fascínio, repugnância, temor) que marcam sua apreensão desse universo e de si próprio em relação a ele.... Independente de ser cético ou crente, é muito difícil, para quem contata o candomblé, na experimentar certas sensações como se se estivesse na soleira de uma porta que se abriu para um muno de distante e próximo, real e sobrenatural, visível e invisível, atraente e repulsivo (SILVA, 2002:07).

A PESQUISA SOBRE RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA NO RIO GRANDE DO NORTE

Posso considerar minha pesquisa sobre Candomblé em duas fases específicas: incialmente como curioso/acadêmico, no período que vai de 1988 até 2001. E o segundo período que vai de 2002 até os dias até os dias atuais, agregando à condição de pesquisador, a militância religiosa.

Pesquisar com religiosidade afro-brasileira é uma trajetória que iniciei em 1988, nas dependências do Museu Câmara Cascudo sob a orientação dos museólogos Raul Lody e Wani Pereira em um projeto que tinha objetivos semelhantes ao que pretendemos agora: o mapeamento e a sistematização da religiosidade afro-brasileira no Rio Grande do Norte. Este projeto resultou em uma publicação.

Em 1992, na Universidade Federal de Roraima, como professor de antropologia e coordenador do curso de Ciências Sociais (com habilitação somente em Antropologia) retomei esta pesquisa em um novo espaço geográfico: a capital do Estado: Boa Vista. Confesso, que não alcancei, individualmente, minha intenção. Entretanto, plantei uma semente e, como resultado, vários alunos optaram por defender monografias na área de estudos afro-brasileiros. Uma aluna realizou um mapeamento através do Museu

Integrado de Roraima; e outra fez sua monografia no Terreiro de Mário de Oxum, que era o espaço de visitas técnicas dos estudantes.

Em 2002, na Universidade Potiguar, através do curso de História, no qual fui professor de Antropologia, idealizei o projeto Axé Potiguar, de mapeamento e sistematização da religiosidade afro-brasileira no Estado do Rio Grande do Norte. O resultado foi a edição de um vídeo, apresentação de comunicações em seminários por alunos; e, em paralelo, a iniciação de uma das alunas da pesquisa no candomblé de Nação Angola; o cancelamento da pesquisa e minha demissão da instituição.

Não perdi: agreguei à categoria "professor", o Ogan. Esta nova condição, de adepto, me proporcionou um olhar, nunca antes imaginado, sobre uma imensa complexidade que envolve o Candomblé em suas vertentes (nações). Este texto é meu retorno em forma de gratidão por tudo visto, aprendido, compartilhado, guardado e amado.

COMUNIDADES TRADICIONAIS DE TERREIROS: UM CONCEITO POLÍTICO SOCIAL

De acordo com o Ministério do Desenvolvimento Social[13]:

> Povos e Comunidades de terreiro são aquelas famílias que possuem vínculo com casa de tradição de matriz africana – chamada casa de terreiro. Este espaço congrega comunidades que possuem características comuns, como a manutenção das tradições de matriz africana, o respeito aos

[13] http://mds.gov.br/assuntos/seguranca-alimentar/direito-a-alimentacao/povos-e-comunidades-tradicionais/comunidades-de-terreiro. Acesso em 29/12/2017.

ancestrais, os valores de generosidade e solidariedade, o conceito amplo de família e uma relação próxima com o meio ambiente. Dessa forma, essas comunidades possuem uma cultura diferenciada e uma organização social própria, que constituem patrimônio cultural afro-brasileiro. A identificação como pertencente a uma casa de tradição de matriz africana ou casa de terreiro é auto declaratória, seguindo os mesmos princípios da Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), para povos indígenas e tribais.

Na prática, o Ministério do Desenvolvimento Social inclui a categoria Povos de terreiros no Sistema Cadastro Único, como forma de identificar, dar visibilidade e proporcionar a criação e implementação de políticas públicas específicas para este segmento da população.

Por outro lado, o racismo institucional inibe, constrange e dificulta a auto declaração por parte dos adeptos. Os argumentos colocados em depoimentos falam de perseguição social por parte de religiosos católicos radicais e, principalmente, os Neopentecostais que trabalham nos espaços públicos. *O simples acesso em um espaço público para afirmar esta identidade pode se transformar em um ritual de humilhação e desconforto pessoal.* (Oliveira Junior, 2017:173). A atualização da identidade de Povo Tradicional no Sistema do Cadastro Único, por exemplo, pode ser uma luta desgastante para uma família. Se declarar publicamente como sendo de Terreiro e/ou Cigano pode resultar em perdas do benefício do Programa Bolsa-Família (para isto, basta a funcionária ser neopentecostal ou católica fervorosa).

A DIVERSIDADE RELIGIOSA AFRO-BRASILEIRA NA HISTÓRIA DO RIO GRANDE DO NORTE

A história da Umbanda e do Candomblé no Rio Grande do Norte não foi diferente do resto do Brasil. Os cultos ganham visibilidade a partir da segunda metade do século XX. Entretanto, sua existência já fora registrada desde as primeiras décadas deste século.

> Em 1924, mais ou menos, por influência pernambucana, acendeu-se em Natal o catimbó (xangô), baixo espiritismo com tendências de candomblé de caboclo, tendo atividade terapêutica intensa no mundo dos pobres. Reforçava, valorizava, centralizava as rezadeiras locais, com sessões, linhas (cantos) e algum cerimonial atraente para o proselitismo plebeu e depois mais abastado economicamente (LODY & FERNANDES, 1999:34).

A história oficial do candomblé no Rio Grande do Norte é registrada a partir da década de 40, quando *"bate-se o primeiro tambor no RIO GRANDE DO NORTE, liderado pela Mãe Inês, vinda de Pernambuco. Em 1944, é fundado o primeiro terreiro autorizado pela polícia de Natal, o Centro Espírita de Umbanda Redentor Aritã, do Babalaô João Cícero, no bairro das Rocas* (LODY & FERNANDES, 1999:34).

Neste período a cidade de Natal estava em evidência nacional. A II Guerra Mundial tinha sua base no continente americano implantada nesta capital.

Um fator preponderante neste aspecto foi a presença dos americanos durante a II Guerra em Natal foi um elemento de expressiva contribuição à religiosidade afro-brasileira nesta Capital.

A preocupação pela segurança era uma constante na vida das pessoas. Isso incluía segurança emocional ante o estresse provocado pela situação. Os americanos colocaram, assim, à baila uma prática pouco socializada: a consulta aos mestres da jurema.

> Os catimbozeiros trabalhavam sempre porque os motivos do amor e da morte não desapareciam. E como esses motivos são para todos os homens e mulheres, encontrei muito norte-americano vermelho e louro, com a farda cáqui prestigiosa, ao lado dos "mestres", explicando em linguagem difícil o seu caso, o seu problema, o seu desejo e as esperanças da realização maravilhosa por intermédio do "mestre do além.

Evidentemente, esta visibilidade colocava os sacerdotes do como alvos da polícia. Cascudo registra que o catimbó, pratica afro-religiosa, própria da cidade de Natal, foi fruto de investigação policial no ano de 1947. O catimbozeiro Manuel Pereira da Silva, que incorporava o mestre Pereira da Barreira Roxa foi preso, juntamente com seu material religioso e cartas de clientes. Independente deste constrangimento que passou, o cidadão ainda foi obrigado a dar explicações sobre a origem e a utilização de todo e qualquer material achado (velas, tolhas, imagens, cachimbos, charutos,), teve de realizar uma sessão para o delegado de polícia e um fotógrafo próprio. (CASCUDO, 1967:199)

Cascudo registra assim o fato:

> Na presença de autoridades, fotógrafos e representantes da imprensa, Manuel Pereira da Silva e sua companheira Francisca Pereira de Lima, os dois catimbozeiros detidos, realizaram ontem à tarde uma demonstração especial dos seus ritos afro-brasileiros no prédio do Departamento de Segurança Pública. A sessão teve início às 16 horas quando ambos foram trazidos à sala da Delegacia da Ordem Social (Diário de Natal, de 15 de outubro de 1947).

Segundo os pais-de-santo mais antigos do Rio Grande do Norte, nos anos 1950,

> A umbanda, neste período, ainda era uma religião muito estigmatizada por muitos setores da sociedade por estar associada a práticas mágicas, aos estratos sociais inferiores e aos grupos negros. Muitos terreiros eram perseguidos e muitos de seus líderes foram, inclusive, presos sob alegações diversas (AMARAL & SILVA, 2002:221-222).

Em declarações ouvi que era comum um pai-de-santo iniciar um novo adepto no Candomblé às escondidas. Muitas vezes o *iaô* era colocado embaixo da cama do Babalorixá. A saída do *iaô* era feita, muitas vezes, em locais no mato; ou então, nos terreiros do município de Ceará-Mirim, que eram menos visíveis.

Nos anos 70, na cidade de Natal, a Umbanda estava em alta na cidade. Era famosa a Festa de Yemanjá; que crescia em paralelo, ao movimento visibilidade das escolas de samba na cidade. Nesta mesma década, "*somente no Governo Cortêz Pereira, com a Lei n °4.223, a FEURN é sancionada como único órgão com poderes para autorizar, supervisionar, fiscalizar e coordenar todos os centros*

filiados do RIO GRANDE DO NORTE.[14] Na prática esta Lei mantinha afastada a polícia dos terreiros. Foi uma época de relativa calma entre os adeptos dessas religiões e a sociedade. Um outro fator relevante, foi o fato de uma nossa primeira Dama ter sido empossada como *Ekede*[15] em um terreiro de Candomblé. Os políticos entravam no mundo da Umbanda e do Candomblé. Neste período é lançado um livro especificamente sobre a Umbanda na cidade de em Natal, por Sérgio Santiago.

Entretanto, essa aparente paz social era frequentemente quebrada por atitudes de extrema intolerância como é notada em uma reportagem do "Diário de Pernambuco", de 31 de outubro de 1971 que cita:

> A maioria dos Pais de Santo são homossexuais, maconheiros e exploradores do credo. O jornalista Paulo Viana, estudioso dos cultos africanos, diz que as autoridades policiais até permitem, fechando os olhos a legislação em vigor, que marginais criem e mantenham "terreiros", sob sua responsabilidade: "marginais que procuram manter a ordem na maioria dos "terreiros", que são visitados e frequentados por milhares de pessoas". "Prega o folclorista o exame de sanidade mental para a maioria dos Pais de Santos. "É uma contingência legal, não só exigida aos chefes de "terreiros" como, também, aos responsáveis por centros espíritas, mesma daqueles considerados filosóficos e kardecistas.

Nos anos 80, algumas universidades e fundações culturais no Brasil atenderam a uma demanda de ordem maior: o reconhecimento da complexidade do universo religioso afro-brasileiro. Na USP e na UFBA foram

---

[14] LODY & FERANDES. Op. cit. p. 28-29.

[15] Sacerdotiza que auxilia o Babalorixá.

criados cursos de línguas africanas, oráculos de búzios e teologia Yorubá, entre outras ações. No Rio Grande do Norte, numa atitude ímpar a Fundação José Augusto realizou uma pesquisa e catalogou mais de 6.000 terreiros de Umbanda no Rio Grande do Norte. No final desta década o Museu Câmara Cascudo iniciou uma pesquisa neste sentido.[16]

Em 1985, a Fundação José Augusto, através de seu Centro de Documentação Cultural, encampa uma pesquisa quantitativa sobre os terreiros de Umbanda no RIO GRANDE DO NORTE e tem como produto um relatório datilografado intitulado *Guia dos terreiros de Umbanda do Rio Grande do Norte.* Baseado neste documento chega-se a uma estimativa de 6.800 terreiros no Rio Grande do Norte. Nesta pesquisa os centros, de acordo com as estimativas da FEURN, são classificados como 61% (Jurema), 30% (Umbanda) e 09% nações de Candomblé. (LODY & PEREIRA, 1994:33).

Ainda em 1985, a antropóloga Madeleine Richeport através do Programa de mestrado em antropologia da UFRN coordena uma pesquisa na área de antropologia médica sobre os sistemas de saúde alternativo utilizados pela população de um bairro de classe média baixa de Natal. Sua pesquisa resulta em um livro com farto material sobre a relação entre transe mediúnico e benefícios na saúde mental de alguns pacientes/umbandistas.

Em 1988, a Universidade Federal do Rio Grande do Norte, através de um projeto científico desenvolvido no Museu Câmara Cascudo e ligado ao departamento de antropologia. Este projeto coordenado pelos museólogos Raul Lody e Wani Fernandes constitui, quase que o único documento sobre a religiosidade afro-brasileira no Estado.

---

[16] A pesquisa “religião afro-brasileira do RIO GRANDE DO NORTE: um resgate etnográfico”, coordenada pela profa. Wani Fernandes Pereira.

Nos anos 90, O Governo Federal propôs dentro de um conjunto de ações governamentais apoiar a formulação e implementação de políticas públicas e privadas e de ações para redução das grandes desigualdades econômicas, sociais e culturais ainda existentes no país, visando a plena realização do direito ao desenvolvimento. Neste sentido, foram proposições aprovadas dentro do Programa Nacional de Direitos Humanos: a criação de um banco de dados sobre a situação dos direitos civis, políticos, sociais, econômicos e culturais da população negra na sociedade brasileira que oriente políticas afirmativas visando à promoção dessa comunidade; a promoção, o mapeamento e tombamento dos sítios e documentos detentores de reminiscências históricas, bem como a proteção das manifestações culturais afro-brasileiras; o mapeamento, sistematização e difusão da produção cultural afro-brasileira; a revisão do currículo religioso[17]; a produção, edição e distribuição de vídeos sobre as principais manifestações afro-brasileiras.

No final dos anos 90, o Governo Federal toma uma outra atitude extrema relevância que coloca no mesmo nível os crimes de discriminação racial e religiosa com a Lei no. 9.459, de 13 de maio de 1997 que se passa a punir com pena de reclusão de 1(um) a 3(três) anos e multa os crimes resultantes de discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional. [18]

Interessante mostrar que o Estado desde a última Constituição Federal manifestou uma preocupação com a legalidade da religiosidade afro-

---

[17] Grifo meu.

[18] Programa Nacional de Direitos Humanos. Brasil. Gênero e raça: todos pela igualdade de oportunidades: teoria e prática. Brasília: MTb, assessoria internacional, 1998. 81p.

brasileira; garantindo assim, espaço à construção de uma cidadania para os adeptos dessa modalidade religiosa.

No Rio Grande do Norte, em 1998, foi realizada a II Conferência Estadual de Direitos Humanos que aprovou entre outras proposições para o Programa Estadual de Direitos Humanos do Rio Grande do Norte, as seguintes propostas: a inclusão no currículo de primeiro e segundo graus a história e a cultura da comunidade negra e indígena no Brasil, na região Nordeste e no Estado do Rio Grade do Norte; e, o incentivo às ações que contribuam para a preservação da memória e fomento à produção cultural da comunidade negra do Rio Grande do Norte.

Chegamos ao século XXI com uma estimativa de cerca de 1.500 terreiros no Estado. Desse total, aproximadamente, 1.000 na área da "Grande Natal" estão na Capital; e o restante espalhados pelos outros municípios. Entretanto, no Sistema Cadastro Único – CADÚNICO não chaga a 50 famílias que se auto declarem como sendo de *Povos de Terreiros*.[19]

Em termos de divisão ritualística podemos sugerir 500 terreiros ligados ao candomblé e os outros com muita ênfase no Culto da Jurema e Umbanda. Desde o fim século passado, registra-se um movimento de "passagem" dos pais-de-santo da Umbanda e do Culto da Jurema para o Candomblé.

Concomitante a este fato os últimos censos relevam um outro dado: a invisibilidade dos adeptos da Umbanda e do Candomblé. Em 1980 somente 2.848 indivíduos declararam serem adeptos dos cultos afro-brasileiros. Em

[19] Dados do Relatório do CadÚnico em Novembro de 2017. IN, https://aplicacoes.mds.gov.br/sagi/RIv3/geral/index.php?relatorio=153&file=entrada#. Acesso em 03 de janeiro de 2018

1990, este número diminuiu para 1.648[20]. Duas questões emergem nesse contexto: à primeira vista tem-se a impressão que as religiões afro-brasileiras não estão crescendo no Estado; em segundo lugar, é do conhecimento dos próprios Babalorixás que muitos *filhos-de-santo* não declaram a religião, o que muito contribui para dar a real visibilidade do quantitativo referente aos adeptos da Umbanda e do candomblé no Rio Grande do Norte.

RESULTADOS OBTIDOS: A VIDA EM PESQUISA... PARTICIPANTE — A INTOLERÂNCIA

Em se tratando da visibilidade das religiões afro-brasileiras na cidade de Natal, podemos ressaltar dois aspectos importantes: o papel da mídia televisiva, que busca o sensacionalismo para garantir uma audiência; e que para isso relativiza bastante a ética. Um outro aspecto que começa a fazer parte da cena política dos pais-de-santo é a participação da polícia civil, em especial a Delegacia Especializada em Assistência ao Turista e Proteção ao Meio Ambiente – DEATUR-DEPREMA que em parceria com a Promotoria do Meio Ambiente passou a acatar as queixas de algumas pessoas com o argumento de poluição sonora causada pelo som dos atabaques. São policiais evangélicos neopentecostais e/ou católicos fervorosos.

Um exemplo desta situação é o processo movido pela Promotoria do Meio Ambiente contra o Babalorixá Cláudio Pascoal Macário de Oliveira, Sacerdote do Ilê Axé Olorum Malé, que foi notificado por produzir um ruído medido registrado em 64 decibéis; quando o admitido é de 50 decibéis. O

[20]Diário de Natal, 16 de janeiro de 2000.

relatório dos agentes para indiciar o sacerdote é por demais sucinto, que reproduzo na íntegra:

> Diante do que consta no presente relatório e dos Autos de Constatação em anexo, verificamos que o reclamado, responsável pela fonte geradora de sons e ruídos em questão, é o causador da poluição sonora, tendo em vista que o nível de pressão sonora monitorado está a cima do nível aceitável na legislação ambiental. Tudo de acordo com a NBR nº 10.151/00.[21]

O interessante do fato é que o reclamante, um co-pastor da igreja evangélica Assembleia de Deus em Natal, tem um passado de ligações contínuas e fortes com o Ilê Axé Olorum Malé. Explico melhor, o reclamante era, em outros tempos, o fotógrafo oficial do terreiro. Esta amizade entre ele o pai-de-santo perdurou por longos oito anos. Toda a festa, o único fotógrafo convidado era o reclamante. Por motivos pessoais, ele desentendeu-se com o pai-de-santo e a amizade cedeu lugar a perseguições e ofensas. Em uma festa ele chegou a liderar um grupo de evangélicos numa passeata em frente ao terreiro -com carro de som entoando hinos mais altos que os tambores- e completaram a *performance* jogando sal sobre os carros e a porta do terreiro. Ultimamente, ele dizia na rua que: "*iria tirar o Claudinho de perto dele; nem que para isso tivesse que mover mundos e fundos*".[22]

Chega a ser engraçado, o fato acima. O Rio Grande do Norte é um Estado que enfrenta grandes e verdadeiros problemas em se tratando de degradação ao meio ambiente. Temos a carcinicultura que avança sobre os

---

[21] O Relatório dos agentes de polícia, a notificação da audiência e o registro da versão do pai-de-santo sobre o fato encontra-se nos documentos em anexo.

[22] Diário de campo de Geraldo Barboza de Oliveira Junior (março de 2002).

manguezais; temos a ocupação irregular de áreas verdes e dunas; temos a grilagem nas terras das comunidades negras rurais; temos a poluição do rio Potengi; temos a contaminação do lençol freático; temos a desertificação na região do semiárido; temos o comércio ilegal de animais da flora local; temos, temos, temos, ... Muitas outras coisas. E, independente de tudo isso, uma delegacia mobilizar agentes da polícia civil para verificar a altura de sons produzidos por atabaques de candomblé.

Esta situação de intolerância e violência policial às religiões afro-brasileiras estimula, ainda mais, a discriminação e o preconceito contra a religião e os seus adeptos.

— A RESISTÊNCIA

Três fatores podem, em princípios, ser apontados como base para uma resistência organizado do *Povo do Axé*: uma participação maciça e crianças e jovens nos terreiros; o uso de mídias sociais para dar visibilidade às casas; e, a entrada de pessoas de classe média e acadêmicos no Candomblé. O que antes era visto apenas como religião de gente ignorante e pobre ganha novos ares.

O estado do Rio Grande do Norte caminha para um novo paradigma no que diz respeito às suas populações tradicionais. Neste século, vem se tornando comum a exposição de diversos grupos tradicionais em espaços de afirmação política. Neste sentido, vale considerar o papel exercido pela juventude quilombola e de terreiros que vem exigindo representatividade em tais espaços. O empoderamento que vem sendo obtido por estes grupos de jovens tem como

> resultado uma mudança significativa em ambientes acadêmicos (pesquisas realizadas por militantes – que antes eram objeto de estudo), políticos (inserção nos conselhos territoriais e municipais) e, principalmente, em ambientes virtuais (o grande número de sites, grupos de WhatsApp, imagens no Youtube etc.). A informação circula rapidamente e de forma crescente, ampliando, assim, a participação destes grupos em diversos espaços, concomitantemente (OLIVEIRA JUNIOR: 2017:172-173).

A juventude de Axé no Rio Grande do Norte tem se colocado frontalmente em espaços públicos de caráter lúdico e/ou político. São Afoxés se constituindo, grupos de Maracatu, e a participação em Conselhos de Desenvolvimento territorial, em audiências públicas, uso intenso de mídias sociais e, claro, iniciação no Candomblé de forma visível e política. Os eventos políticos estão com representatividade de jovens do candomblé que buscam ocupar espaços de discussões sobre Direitos Humanos, Meio Ambiente, Desenvolvimento territorial e políticas públicas de forma geral.

Foto 1. Adolescentes do Axé Jitaloyá em atividade religiosa.

As redes sociais constituem um grande aliado ao povo do candomblé. É uso comum nos candomblecistas a internet como ponto de pesquisa e comunicação entre Sacerdotes e iniciados. A proliferação de grupos nas redes sociais e a inclusão dos adeptos do Candomblé em diversos grupos, ao mesmo tempo, cria uma rede ampla de informações que circulam muito rapidamente. Este contexto, facilita a participação de jovens do candomblé em espaços de natureza política, social e econômico, como os Conselhos de Desenvolvimento territorial.

Foto 2. Reunião do Conselho de Desenvolvimento do território do Mato Grande com a participação de jovens do Ilê Axé Jitaloyá.

Existe, atualmente um grupo no WhatsApp de Aprendizado da língua Yorubá no Rio Grande do Norte. O Professor do Grupo é licenciado em letras (habilitação em português e inglês) que é Ogan e aprendeu, facilmente o Yorubá com a convivência. Neste contexto, vale citar um comentário sobre um sacerdote do Rio Grande do Norte que usa com regularidade as mídias sociais.

> Ele considera importante o fato de o Candomblé, como religião tradicional, acompanhar as mudanças, sem esquecer sua identidade; por isso, utiliza a internet para pesquisas sobre a religião, além de ter uma página divulgando sua casa e grupos de discussão on-line, com os quais se

> comunica diariamente23. O emprego do computador possibilitou uma mudança na transmissão e aprendizagem de conhecimentos, que antigamente era feita apenas pela tradição oral. Hoje em dia, ele serve também de veículo de informação e comunicação, além de divulgação para a casa. Assim como a internet, a literatura existente sobre o candomblé é instrumento de educação e reflexão para os candomblecistas. Segundo Babá Melqui de Xangô, tudo isso vem contribuir para a diminuição do preconceito social que as religiões de matriz africana sofrem, porque a falta de conhecimento e a divulgação de informações "desvirtuantes" dos propósitos do candomblé ainda são as maiores causas desse problema (RAMOS, 2006:118).

O último fator argumentado foi a inclusão de pessoas da classe média e da academia (brancos) no Candomblé. Atualmente, existem graduados, mestres, doutores, professores universitários que são iniciados (alguns já com o grau de Sacerdote) que se empoderam socialmente quando se fala ou se discute o Candomblé no estado do Rio Grande do Norte. São advogados, antropólogos, psicólogos, professores..., mas, são essencialmente Omó Orixá![24]. Em termos históricos, sempre houve a figura de um branco que era fonte de apoio aos terreiros. Os primeiros Ogans do Brasil, incluem figuras como Nina Rodrigues, por exemplo. Esta situação nunca passou despercebida pela literatura antropológica. Como exemplo, temos a citação de um antropólogo gaúcho, que afirmou:

---

[23] Os endereços eletrônicos citados são: http://www.geocities.com/umbanda/entra/casas.html - o qual consiste numa indicação de casas de culto afro-brasileiro no Brasil, e entre as casas de umbanda, jurema e candomblé de Natal, está o terreiro de Seu Melqui, com endereço, fotos e informações sobre o Babalorixá (inclusive, tem um link para a reportagem do fantástico sobre o culto da jurema, exibida em 11/12/2005, em que aparece um ritual em sua casa); o outro endereço, para o fórum de discussão – obaogodo, é http/://br.groups.yahoo.com/group/obaogodo/.

[24] Omó Orixá = filho do Orixá. Termo genérico para todo iniciado no Candomblé.

> Vários são os fatores que levam os brancos a procurarem um terreiro. Via de regra, com dizem Silva & Amaral (1994: p. 13-15), os brancos pobres o fazem na busca de solução de problemas práticos como desemprego, doenças ou problemas legais, relacionados geralmente com sua condição desfavorável de classe. Já os brancos de maior poder aquisitivo o fazem na busca de solução de problemas existenciais como os de sentido, identidade, afetivos, etc. Assim sendo, a busca da religião (termo êmico para se referir às religiões afro-brasileiras) se dá "pela dor" e sua permanência ocorre "pelo amor". Outros fatores de atração de brancos nos cultos afro-brasileiros convêm do seu caráter misterioso e exótico e à insatisfação com experiências religiosas anteriores. Diga-se de passagem, que as mesmas ou semelhantes razões apontadas acima, especialmente no tocante aos brancos das camadas populares, servem também para os negros se aproximarem dos terreiros. A adesão de todos às religiões afro-brasileiras deve-se à eficácia simbólica que reconhecem ter se produzido no contexto ritualístico dessas religiões (ORO, 1996:154).

No estado do Rio Grande do Norte é perceptível o empoderamento sobre o candomblé de Sacerdotes brancos e de classe média. Alguns, com curso superior e pós-graduação. Esta situação também favorece o crescimento e expansão da religiosidade afro-brasileira em bairros menos populares e, também, se reflete em terreiros com uma arquitetura mais elaborada.

> Em resumo, pode-se dizer que, durante décadas análises sócio antropológicas sobre o candomblé identificaram seus participantes como sendo tipicamente provenientes das camadas menos favorecidas em termos econômicos e educacionais, de pele mais escura, com origens africanas e residentes nas (se não natural das) cidades nordestinas.

> Contudo autores como Prandi (1991, 1999) e Oro (1998) observam que, cada vez mais, indivíduos escolarizados de variadas origens religiosas e familiares vêm aderindo ao candomblé em diversas regiões do país (DUCCINI, 2016:107).

A autora ainda coloca o seguinte questionamento:

> Se o candomblé passou por um processo de abertura a pessoas de origens raciais, sociais e até nacionais diversas, é relevante interrogar quais as marcas que estas pessoas podem estar imprimindo à religião, tanto quanto quais as especificidades que esta religião pode imprimir a seu modo de vida e a construção de suas identidades (DUCCINI, 2016:108).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As mudanças na sociedade brasileira ao longo destes anos, hoje contabilizadas, revelam nuanças, nas relações Interétnicas entre a população afrodescendente e os outros matizes étnicos que convivem no Brasil. Mesclam-se conquistas, concomitantes, com práticas etnocêntricas na sociedade atual. A intolerância às religiões afro-brasileiras faz parte de um mesmo leque de relações Interétnicas que também cria vantagens significativas para este segmento religioso. Hoje, vê-se com muito mais frequência informações sobre a religião na mídia impressa e, com muito mais intensidade, na internet. Muitos pais-de-santo recomendam que os terreiros tenham sites no universo virtual, como maneira de dar mais visibilidade à religião.

Para Pai Cido de Oxum,

> O grande desafio que se impõe ao Candomblé na atualidade é ser reconhecido como religião. A questão, embora muito clara para intelectuais de diversas áreas – sobretudo a antropologia e as ciências sociais -, ainda permanece como uma incógnita para a sociedade (REIS, 2000:71).

Um aspecto a ser ressaltado em relação ao cotidiano das religiões afro-brasileiras e seus adeptos no Estado do Rio Grande do Norte observado durante a pesquisa do Projeto Axé Potiguar é que a relação dos pais-de-santo com os políticos e empresários é muito intensa e constante. Estas relações aprimoram-se durante os períodos de eleição.

> "Na relação memória milenar e grandes transformações, os modelos africanos encontram sustentação na história oral, forte e predominante, em que regras e papéis de homens e mulheres são geralmente determinados pelos cargos e funções.... Ao mesmo tempo, essa memória é alimentada tanto na ideia de eternidade, presente de muitas formas nos rituais religiosos e nas liturgias, quanto pela dança, pela palavra, ou pelo objeto... Neste quadro, a instituição do candomblé, centenária e fortalecida, polariza não apenas a vida religiosa, mas também a vida social, a hierárquica, a ética, a moral, a tradição verbal e não-verbal, o lúdico e tudo, enfim, que o espaço de defesa conseguiu manter e preservar da cultura do homem africano no Brasil (LODY, 1987:9-1).

REFERÊNCIAS

AMARAL, Rita e SILVA, Wagner Gonçalves da. **A "força da casa do Rei", Caio de Xangô e o candomblé de São Paulo.** In, SILVA, Wagner Gonçalves, 2002:

BASTIDE, Roger. **As Religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações**. Volumes I e II. São Paulo: Edusp, 1971.

CASCUDO, Luiz da Câmara. **Meleagro**___________ 1967

COSTA, João Bosco Araújo da; e, OLIVEIRA JUNIOR, Geraldo Barboza de. **O Perfil das comunidades tradicionais e o acesso às políticas públicas nos territórios da cidadania do Rio Grande do Norte.** Natal: Caravelas, 2017.

DUCCINI, Luciana. **Diplomas e decás: identificação religiosa de membros da classe média no candomblé.** Salvador: EDUFBA, 2016.

HOEBEL, E. Adamson & FROST, Everett L. **Antropologia cultural e social.** São Paulo: Cultrix, 1981.

LEITE, Ilka Boaventura (Organizadora). **Negros no Sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade**. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.

LODY, Raul. Candomblé: **religião e resistência cultural**. São Paulo: Ática,1987

LODY, Raul e PEREIRA, Wani Fernandes. **Introdução ao Xangô, Umbanda e Mestria da Jurema na cidade de Natal (RIO GRANDE DO NORTE)**. Coleção afro-brasileira do Museu Câmara Cascudo. Natal: UFRIO GRANDE DO NORTE, 1999

MDS – MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL. http://mds.gov.br/assuntos/seguranca-alimentar/direito-a-alimentacao/povos-e-Comunidades-tradicionais/comunidades-de-terreiro. Acesso em 29/12/2017.

OLIVEIRA JUNIOR, Geraldo Barboza de. **As comunidades tradicionais e o acesso às políticas públicas nos territórios rurais e da cidadania do Rio Grande do Norte.** In, Costa e Oliveira Junior, 2017.

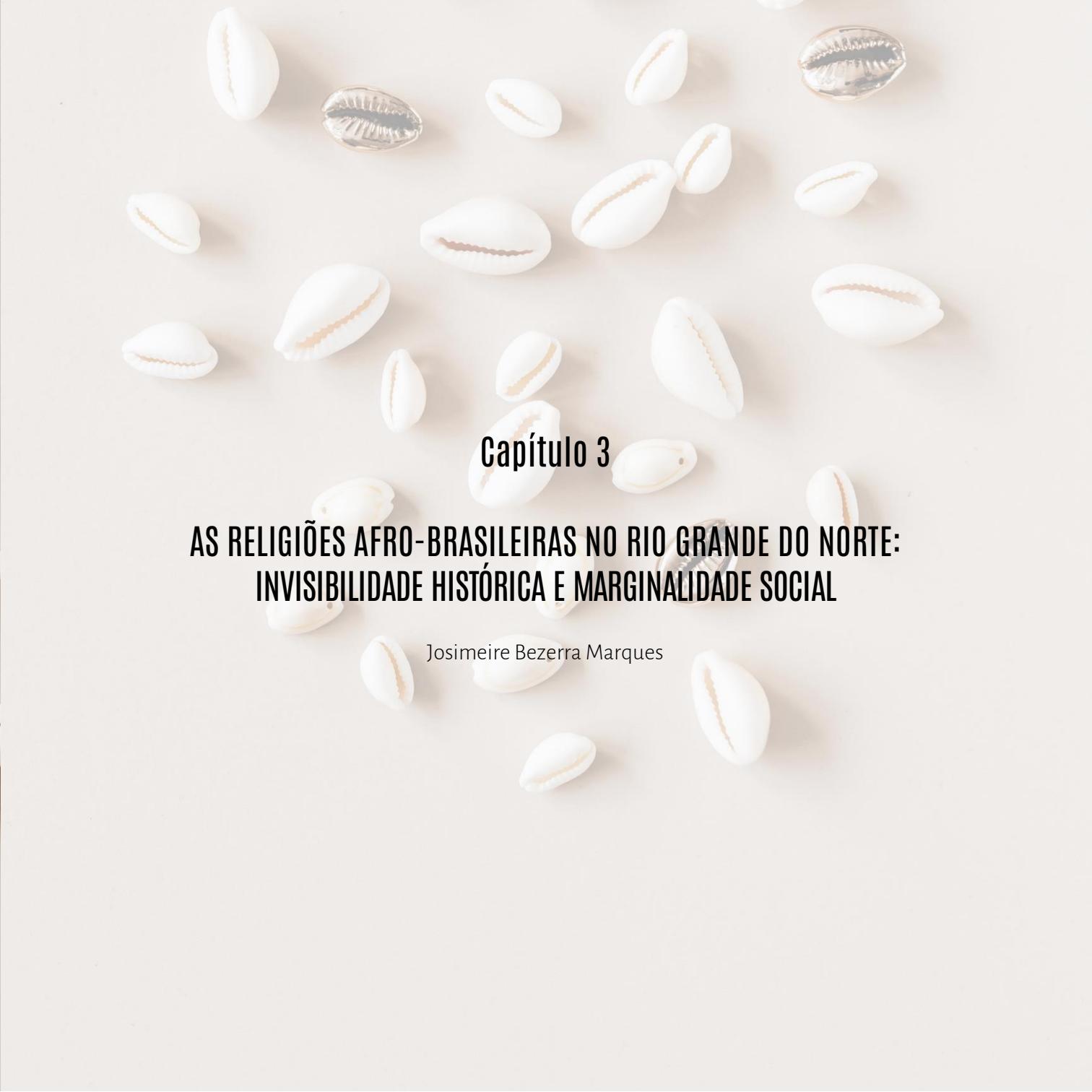
ORO, Ari Pedro. **Os negros e os cultos afro-brasileiros no Rio Grande do Sul**. IN, Leite, 1996.

RAMOS, Rafaela Meneses. **Construindo uma tradição: vivência religiosa e liderança no terreiro Ilê Asé Dajó Obá Ogodó – Natal-Rio Grande do Norte: um estudo de caso**. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, CFCH, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2006.

REIS, Alcides Manoel dos. **Candomblé: a panela do segredo.** Organizador: Rodnei William Eugênio. São Paulo: Mandarim, 2000:30

SILVA, Wagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira**. 3ª edição. São Paulo: Ática, 2005.

___. **O Antropólogo e sua Magia: Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras.** São Paulo: Edusp, 2000.

___(org.). **Caminhos da alma: memória afro-brasileira.** Coleção "Memória Afro-Brasileira". São Paulo: Summus, 2002.

Capítulo 3

AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS NO RIO GRANDE DO NORTE: INVISIBILIDADE HISTÓRICA E MARGINALIDADE SOCIAL

Josimeire Bezerra Marques

AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS NO RIO GRANDE DO NORTE: invisibilidade histórica e marginalidade social[25]

Josimeire Bezerra Marques

INTRODUÇÃO

Falar de religiões de transe na contemporaneidade pode parecer comum e aceitável, num país em que a pluralidade cultural é evidente; em contrapartida, na prática esse assunto ainda é tabu.

Este trabalho tem como objetivo descrever a religiosidade afro-brasileira no estado do Rio Grande do Norte, levando em conta dois aspectos: a invisibilidade histórica dessas religiões e a consequente marginalização de seus adeptos na sociedade local.

A religiosidade afro-brasileira no estado é representada por três principais expressões ritualísticas: a Umbanda, Candomblé e o Culto da Jurema. O Candomblé é caracterizado como culto aos orixás, portanto uma religião com um conjunto de práticas nitidamente africana. A Umbanda, religião surgida no Brasil por volta de 1920, cultua espíritos e é influenciada por

[25] Texto original de Monografia no curso de Licenciatura em História, Natal, 2004.

outras religiões como Candomblé, o espiritismo, o catolicismo e a pajelança indígena. O culto da jurema, por sua vez, é uma expressão religiosa somente observada no Nordeste, caracterizada por cultuar espíritos de negros, índios e caboclos dessa região brasileira.

Estas religiões, na historiografia local, têm pouca expressividade. As pesquisas no Rio Grande do Norte são mínimas levando em consideração o grande número de adeptos, cerca de vinte mil seguidores. Entretanto, para efeito de censo a grande maioria se declara como católicos o que muito contribui para dar invisibilidade do quantitativo referente aos adeptos da umbanda e candomblé no Rio Grande do Norte. (OLIVEIRA JR, 2003).

A marginalidade social é algo que acompanha a religiosidade afro-brasileira desde a nossa colonização e se propaga até hoje. Em parte, por tratar-se de segmentos religiosos oriundos das baixas camadas sociais. Sendo assim, os adeptos sofrem hostilização por parte da sociedade, que os estigmatizam deixando-os a margem do universo religioso local.

A metodologia utilizada foi diversificada: desenvolvemos pesquisas bibliográficas com leituras específicas, utilizamos relatos orais, de um antropólogo intimamente ligado ao tema, e de diferentes pais-de-santo pois, nesse caso, a busca pela memória oral constitui, uma grande fonte de informações. Trata-se de um elemento de fundamental importância, capaz de resgatar a história de culturas com frágil tradição escrita, como no caso dos cultos afro-brasileiros. “Assim, os depoimentos que são expressão da memória nos fornecem subsídios básicos à compreensão de qualquer temática: o da identidade histórica” (JUCÁ, 2003, p.24).

Por fim, para dar fidedignidade à pesquisa, fizemos uma exegese da religiosidade em nosso estado, tentando elucidar as opiniões, levantando

algumas questões envoltas ao tema, que a fundamentaram e a tornarão pertinente.

I. FORMAÇÃO DA RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA

Para se falar de religiões afro-brasileiras faz-se necessário entender a introdução de negros no Brasil, bem como o seu processo escravizatório. É valido salientar que a escravidão não foi iniciada no período de colonização brasileira, ela já existia desde as primeiras civilizações, mas a relevância aqui é dada a escravidão no contexto da expansão marítimo comercial europeia a partir do século XV, como enfatiza (CARIZE, [s.d], p.11).

A escravidão iniciou-se no século XV, precisamente em 1441 quando o infante D. Henrique recebeu de Antão Gonçalves os primeiros pretos apanhados na Guiné e oficiou-se licença do Papa Eugênio IX, concedida a Portugal, para cativar os mouros e com eles africanos de todas as origens, contra quem existiam preconceitos bíblicos de que, "descendendo de Cã", filho amaldiçoado de Noé, nascera com esse destino...

A citação acima apresentava, na época, argumentos utilizados para que as nações europeias, como, por exemplo, Portugal, pudessem escravizar as pessoas de cor negra que viviam no continente africano. Desde então, os negros foram violentamente "roubados" de seu habitat natural pelo homem branco europeu cristão, a fim de atender suas ambições. O negro estava, desde então, sujeito a acompanhar o ritmo de uma política econômica que vigorava na Europa: o mercantilismo. Esta enquadrava o africano na condição de mera mercadoria. Nesse contexto econômico, é possível entender essa dominação dos países colonizadores, especificamente, Portugal, cujo

resultado a sujeição sociocultural dos africanos, dominados e trazidos para a colônia, no caso o Brasil. Então, nesse âmbito de interesses econômicos o continente africano seria focalizado como de uma série de investidas entre os séculos XVI e XIX, resultando na saída de milhares homens e mulheres, sob condição de escravos. Estes foram direcionados rumo ao Brasil, onde se concentraram diferentes etnias caracterizadas por grande diversidade cultural (LODOY, 1987).

Sobre essa questão da diversidade étnica africana no Brasil, o antropólogo Darcy Ribeiro (1995), faz menção, subsidiadas pelos pesquisadores Arthur Ramos e Nina Rodrigues, distinguindo culturalmente cada uma delas. Segundo o autor, há três tipos de grupos culturais afro: a primeira delas provém das culturas sudanesas, cujo principais grupos representativos são: Yorubá (nagô), os Dahomey (gegê), e os Fanti Ashanti (minas). Ainda conforme Darcy Ribeiro vieram para o Brasil grupos pertencentes a representações menores, como as da região da Gâmbia, Serra Leoa, Costa da Malagueta e Costa do Marfim. O grupo seguinte trouxe consigo para o Brasil culturas africanas islamizadas, vindas da região do norte da Nigéria. Por fim, têm-se a cultura bantu, cuja representação provém de grupos trazidos da Angola e do atual território de Moçambique.

Os primeiros grupos de negros que vieram para o Brasil no século XVI, especificamente em 1530, na frota de Martim Afonso de Sousa, fixaram-se primeiramente na Capitania da Bahia. Trazidos todos os escravos agarram-se especialmente as suas tradições religiosas com o único meio de conservar a sua identidade cultural. Mais tarde, o negro encontrou aqui um grande veto na prática de suas tradições religiosas, deparando-se com barreiras hostis da classe que compunham o poder dominante da época.

Contudo, o negro ainda continuou cultuando sua religião, de forma "disfarçada", permitindo até que suas tradições religiosas entrassem em contato e mesclassem com outras manifestações culturais presentes na então colônia portuguesa: a religião católica, vivida especialmente em suas formas mais populares, como a devoção aos santos e, em certas regiões da capitania, as crenças indígenas ligada a pajelança. Foi dessa forma que os negros conseguiram preservar suas tradições religiosas no Brasil, originando as duas vertentes afro-brasileiras mais importantes: a Umbanda e o Candomblé (BASTIDE, 1973).

1.1 HISTÓRICO DA RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA NO RIO GRANDE DO NORTE

Na História do Rio Grande, os relatos a respeito do negro afirmam que estes ingressaram na Capitania a partir do século XVII, sendo designados para trabalharem na produção da cana-de-açúcar. Há também indícios de que a primeira região a receber o elemento negro foi onde hoje é São José de Mipibu. Ainda era uma quantidade mínima. Porém, no século XVIII, pela decorrência do processo de colonização por elementos vindos de capitanias, foi que o negro ingressou ativamente na história do Rio Grande do Norte (MEDEIROS, 1988).

Os negros que vieram para capitania Rio Grande, foram fornecidos, em sua maioria, pelo principal polo comercial de escravos do Nordeste brasileiro: Pernambuco (MEDEIROS, 1988). No entanto, este não iria torna-se o único fornecedor de escravos para essa capitania. Pois no século XIX, tendo como consequência o aumento da produtividade do açúcar, foi possível

observa a entrada de negros oriundos do Maranhão. Esses negros desembarcavam em Areia Branca, Mossoró, Macau e em outras localidades do Oeste potiguar (Lima, 1988). Podemos perceber ainda na historiografia norte-rio-grandense, uma referência mínima sore o negro vindo diretamente da África para a capitania do Rio Grande do Norte (CASCUDO, 1978; 1984).

A atividade econômica da indústria açucareira foi um dos maiores motivos para se efetuar a escravidão dos negros no Brasil. Isso explica resumida presença negra na capitania do Rio Grande, e torna possível entender que o negro só seria solicitado para a capitania caso houvesse uma necessidade na utilização de mão-de-obra escrava em atividades que fosse necessário o serviço deles (CASCUDO, 1955).

Então, foi nesta introdução contínua dos negros, embora exígua, que o Rio Grande do Norte herdou todo um legado cultural afrodescendente, mais tarde, afro-brasileiro. Portanto, não basta estudar o negro apenas como um fenômeno da escravidão, e sim analisá-lo como um contribuinte na formação da cultura brasileira. Sendo assim, podemos deduzir de que maneira e através de quem, os Cultos afros foram inseridos na capitania. O processo escravizatório, pela necessidade das mãos de obra, contribuiu para que a formação das religiões afro-brasileiras, teve como autor o negro, vindo da África, trazendo apenas os seis bens culturais.

Referindo-se primeiros registros sobre feitiçaria no estado, Santiago (1973), faz menção ao jornal A REPÚBLICA datado de 27 de outubro de 1900, falando de um "velho pajé", que praticava atos de feitiçaria em região próxima a cidade Natal. Porém não há relatos de sua descendência, quanto a qual grupo étnico pertencia. O fato é que o culto realizado por ele, mais tarde veio a enquadrar-se em denominações afro-brasileiras.

Apesar de encontrado este registro, apenas por volta de 1920 é que foram sendo notáveis no Rio Grande do Norte práticas religiosas de caráter mágico[26], ou seja, as oriundas da fusão afro-branco-ameríndias. Cascudo (1978) começa a explicar esse aparecimento enfatizando que o centro de Pernambuco foi grande foi grande influenciador, pois supõe-se que a primeira lalorixa[27] chegada ao Rio Grande do Norte, foi pernambucana. Em contrapartida existe relatos orais citados por Pai Clementino, um dos mais antigos babalorixás[28] do estado, os quais serão melhor analisados no próximo capítulo, afirmando que muito antes dela aqui já existia a pratica da religiosidade afro-brasileiro (informação verbal)[29].

Já Medeiros (1973), faz referências ao aparecimento dessas especificidades religiosas, nos idos de 1950, mais especificamente em Natal. Mas ele não nega a existência dos cultos afro-brasileiros antes disso; enfatiza que eram pouco perceptíveis, e apenas praticadas por um pequeno percentual de descendentes de escravos. Estes, sempre às escondidas, eram alvo de grande perseguição policial e reprovação do catolicismo, porque suas práticas religiosas eram identificadas como bruxaria.

Tanto Medeiros (1973) como Cascudo (1978) registram que o xangô, a macumba e o candomblé foram vistos com mais impulso no estado por força da Segunda Grande Guerra Mundial. A partir daí famílias do sul do Brasil, que já praticavam esses cultos vieram para cá, justamente com os militares

[26] São consideradas assim, as religiões nas quais há o transe.
[27] o mesmo que mãe-de-santo
[28] o mesmo que pai-de-santo
[29] Entrevista realizada em 02/09/2003, na FEMURN, localizada em Natal, entre o babalorixá José Clementino e Yano Medeiros

de outras regiões, engrandecendo o número de praticantes dessas vertentes religiosas.

I.2 A EXPRESSÃO DA RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA NO RIO GRANDE DO NORTE

Os cultos afro-brasileiros hoje no Rio Grande do Norte são representados pelo Candomblé (divididos nas nações Ketu, Nagô, Gegê, Angola e Omolocô), Umbanda e o culto da jurema (especificidade próprio do Nordeste e cultuada em terreiros de Umbanda e Candomblé na região). Entretanto, essas informações estão quase que limitadas aos adeptos dessas religiões e a alguns poucos pesquisadores locais. Na prática, o lugar ocupado no imaginário popular a respeito dessas religiões é embaçado a partir de adjetivos pejorativos, que estão somente marginalizam essas religiões e consequentemente seus adeptos. (MARQUES,2004).

A marginalidade em torno da religiosidade afro-brasileira, reflete "os discursos que são elaborados no cotidiano que têm muito de estereotipação da identidade do negro e, em paralelo, a folclorização de seus traços culturais" (OLIVEIRA JR., 1996).

As três vertentes da religiosidade afro-brasileira no Estado: Candomblé Umbanda e Jurema, mantém estreitos laços no que diz respeito às suas práticas cotidianas. As fronteiras que as separam são demasiados fluídos. O Candomblé é uma religião que se consagram ao culto de uma série de divindades (Orixás) cujo nome africano está associado ao de um representante do panteão católico. Essas divindades são incorporadas na terra através

dos humanos, que carregam características similares às dos orixás, em cerimônias públicas ou não. (BRUMANA; MARTINEZ,1991).

De uma maneira geral, as especificidades do Candomblé: Ketu[30], Nagô[31], Gegê[32], Angola[33] e Omolocô[34] existentes no estado estão fixadas em Natal, predominantemente na Zona Norte e municípios vizinhos (Parnamirim, Macaíba, São Gonçalo do Amarante e Ceará-Mirim). No restante do estado domina a Umbanda[35] traçada, ou seja, misturada com elementos do Candomblé, de influência Nagô. A Jurema[36], entretanto, é o caminho primeiro da maioria dos adeptos da Umbanda e do Candomblé. Vale a pena citar ainda o catimbó, prática circunscrita ao Nordeste (MARQUES,2004).

Sobre este último Câmara Cascudo (1978, p. 21), define-o como sendo a:

> Bruxaria "nordestina", sem recorrer, entretanto, ao diabolismo medieval. É a parte não oficial, não ritualística das religiões negras, americanas e europeia. O catimbó é o

[30] Candomblé a um grupo ético que compõe a cultura yorubana. São oriundos das cidades de Abeokutá e Ketou, esta última destruída em 1640 d.C. pelos dahomeanos. Em se tratando de culto é muito apegado às tradições africanas. As entidades são denominadas orixás.

[31] O mesmo que Yorubas. Povo oriundos da Nigéria, Dahomé e Togo. Compreende vários sub-grupos como o Keto e o Ijexá. É a forma de ritual mais comum no Rio Grande Do Norte. Diferente do Keto, este modelo admite o sincretismo com a religião católica. As entidades são denominadas orixás.

[32] Denominação geral aos escravos vindos da região do Dahomé (atual República do benin). As entidades são denominadas Vodus.

[33] Região do povo linguístico Bântu. Dessa região vieram escravos, em grande número para o Brasil os quais trouxeram entre outras línguas, o Kimbundo e o Kikongo. É um candomblé com uma estreita relação com o sincretismo católico. As entidades são denominadas Inquices.

[34] Culto cuja linha ritual é originária da nação Angola, mas particularmente, talvez, das tribos lunda-quiôco. Sobressai-se, especialmente, no Rio de janeiro, ligado à Umbanda.

[35] Religião brasileira que cultua espíritos: pretos velhos, Caboclos e Crianças. É influenciada pelo Candomblé, Pajelança Indígenas, Catolicismo e Kardecismo, entre outras.

[36] Culto influenciado pela Pajelança indígena, baseado na ingestão da bebida da jurema para induzir o transe e suas consequências práticas religiosas.

> melhor e o mais nítido dos exemplos desses processos de convergência afro-branco-ameríndia.

Na atualidade, o Catimbó é a Mesa da Jurema. Esta se caracteriza por ser uma prática nordestina. A jurema é uma árvore que floresce na caatinga nordestina, e de suas raízes é feita uma bebida mágico-sagrada que provoca o transe, e induz o contato com o mundo espiritual, daí a denominação. Os rituais de jurema eram feitos pelos povos indígenas que habitaram a região Nordeste. Na constituição desta forma de religiosidade, agregaram-se elemento de origem europeia, com a magia, e elementos africanos que são os sacrifícios animais (BRANDÃO; NASCIMENTO,2004).

Esses tipos de religiosidade podem parecer aceitável, mas os padrões de marginalidade e invisibilidade são evidentes quando se estuda essas manifestações religiosas. Sua história se escreve traçadas pelas marcas da escravidão e da repressão ao elemento negro, na condição de raça e cultura inferior. Embora, como enfatiza Emília Viotti, ainda persista o mito da democracia racial no Brasil, que camufla, a discriminação ao longo da nossa história, não deixou de haver postura preconceituosa com o negro.

Hoje, entretendo, tente-se a perceber mais o negro e suas manifestações culturais. Mas será que as marcas do preconceito podem ser apagadas de forma tão fácil? A religiosidade trazida por ele, e herdada pelos seus descendentes, é aceita pela sociedade? Houve sim um "branqueamento" e uma possível aceitação. Mas os fatos analisados não demostram isso na prática, no cotidiano, para uma etnia que se considera supostamente "superior", isso pode ser apagado facilmente. Porém esses questionamentos deverão enxergar as insatisfação e discriminação acumuladas e ainda existente; principalmente no cenário religioso do afrodescendente. Tenho em vista que os

praticantes do candomblé, da umbanda e de suas variáveis não são atualmente compostas só de descendentes africanos. Existe uma grande miscigenação de etnias e de classe sociais entre os adeptos da religiosidade afro-brasileira.

II. INVISIBILIDADE HISTÓRICA

As pesquisas que enfocam o legado cultural, principalmente o religioso, deixado pelos africanos e seus descendentes no Estado do Rio Grande do Norte, ainda são pouco expressivas na literatura local. Limitam-se a informação que deixam a história dessas religiões um tanto que incompleta. Sendo possível perceber um descompromisso acadêmico para uma análise histórica mais apurada e, sobretudo para a explicitação da identidade de um povo.

Na maioria dos casos, nos deparamos com a história da escravidão negra no Rio Grande do Norte sendo registrada sobre um olhar positivista[37], ao descrever que a contribuição dos escravos no campo cultural foi pouco relevante. Em algumas situações, encontramos exemplos bem concretos e que reforça essa teoria. É notável nas produções cientificas norte-rio-grandense, deparar-se com citações onde pouco exprime uma herança cultural africana. De acordo com Medeiros (1988), por exemplo:

> A contribuição da raça negra para a formação histórica da etnia do Rio Grande do Norte, foi mínima. Pouco deixou de seus caracteres antropológicos, não representou como

[37] Conjunto de doutrinas de Augusto Comte, filósofo francês (1798-1857), caracterizado sobretudo pelo impulso que deu ao desenvolvimento de uma orientação cientificista ao pensamento, atribuído à constituição o progresso de qualquer província do conhecimento.

> escravo, elemento de importância, na economia regional, e não legou manifestação cultural de valor (MEDEIROS, 1988, p. 60)

Entretanto, não podemos levar em consideração essa ideologia que generaliza a pessoa do negro, historicamente, apenas no trabalho escravo. Pois dele herdamos todo um legado cultural, como de praxe, pouco citado nas produções cientificas.

De acordo com o antropólogo Geraldo Barboza[38], no Rio Grande do Norte pode ser considerado como ocupando uma posição intolerante a esse tipo de religiosidade, se relacionarmos aos demais estados brasileiros. No Rio Grande do Norte há um elevado índice de preconceito e descaso para com estes grupos religiosos. Da sociedade leiga, e também dos acadêmicos, que contribuem um significado inexpressivo às religiões afro-brasileiras. Esta constante retroalimentação do preconceito, oriundo da ignorância da sociedade em geral, favorece a negação da importância desse tipo de religiosidade na historiografia potiguar.

> São observações dessa natureza que precisa torna-se melhor conhecida, ser divulgada, pois somente assim nós poderemos libertar desse extraordinário acervo de ignorância e exploração, que tanto tem entravado no processo da civilização (SILVA MELO, Apud: CASCUDO,1978, p.12)

Por isso, quando nos deparamos com a história dessas religiões na literatura local é possível encontrá-las um tanto que fragmentada. Cada uma contando uma versão diferente das outras. Entretanto, deve-se analisar

[38] Antropólogo e pesquisador de religiosidade afro-brasileira.

flexivelmente a obra literária, para que desta forma o leitor não seja persuadido com informações que o levem a cair no maniqueísmo, atribuindo, como por exemplo, datas e fatos pré-estabelecidos sobre a historicidade dessas religiões. Segundo uma das produções historiográfica potiguar que revela a história das religiões afro-brasileiras, têm-se registrado que a partir da década 1940 (LODY e FERREIRA, 1994, p.34). De fato, esta é uma informação que nos leva a crer que os negros que estiveram aqui não possuíam nenhum tipo de cultura religiosa, deixando a entender que estes não legaram nada de expressivo no campo da religiosidade. Reforçando a ideia de que no Rio Grande do Norte, até o período que antecede a vinda da Ialorixá Inês Neuza, não havia nenhum tipo de religião afro. Porém, em pesquisas mais apuradas é possível encontrar informações contrária a esta, atestando a presença da religiosidade afro-brasileira entre nós, antes da vinda da dela.

Já no final do século XIX, tem-se registrado um fato que faz a pratica de feitiçarias na Cidade do Natal[39]. Cascudo (1978) relata a sua experiência enquanto pesquisador no campo das religiões afro-brasileira desde 1928. O mesmo faz referências ao último africano em Natal, Paulo Africano, que morreu em 12 de abril de 1905. Paulo Africano eram mestre de dança de "coco de Zambê"[40]. Cascudo faz uma relação dele com a religiosidade afro-brasileira, pelo fato deste realizar sempre as festas nos sábados, dia que se comemora a orixás Iemanjá. Acreditava-se que ele era muito devoto desse orixá,

---

[39] Jornal A REPÚBLICA de 27 de outubro de 1900.

40 Dança exclusivamente masculina, coreografada individual e coletivamente. O zambê só se dança á noite, em terreiros improvisados. Atualmente no Rio Grande do Norte, o coco de zambê tem sua maior expressividade na comunidade de Simbaúba, próximo a Tibau do Sul.

uma vez que era pescador e Iemanjá a dona doa peixes e das águas do mar, segundo a mitologia afro-brasileira (CASCUDO,1978).

Encontramos um outro registro a respeito dessas religiões em Natal. Dessa vez com o historiador Medeiros (1973), onde é relatada a influência pernambucana no surgimento das religiões afro-brasileira, tipo candomblé, a partir do ano 1924.

Outras informações foram também inseridas nesse contexto histórico das religiões afro-brasileiras. Dessa vez sendo oriundas de outros métodos da história, a oralidade, o que tomou possível adquirir informações jamais citadas, divergindo assim, da história dita "oficial". Jucá (2003), enfatiza o uso dessa metodologia dizendo que "a oralidade se apresenta como um canal expressivo capaz de ultrapassar os limites presentes na documentação tradicional" (JUCÁ,2003, P.22). Braga adentrado nesse mesmo patamar de credibilidade para com esta metodologia, diz que, "a oralidade tem peso ouro no mercado simbólico afro-brasileiro" (BRAGA, 1988, p.21). Portanto, na tentativa de ampliar o universo histórico do tema pesquisado, "revelado outras dimensões ausentes na metodologia tradicional" (JUCÁ, 2003, p.22), iremos cruzar informações documentadas com informações orais, objetivando o enriquecimento do trabalho. Nesse ponto, fez-se também necessário o uso de técnica da entrevista, como sendo meio para se obter informações que complementem mais o passado das religiões afro-brasileiras, ou que comprovem o que já foi documentado.

Em uma entrevista com um dos adeptos das religiões afro-brasileiras, o Babalorixá, José Clementino, que atualmente ocupa a presidência da

FEURN[41], afirma que vivenciou a chegada da mãe-de-santo Inês Neuza à cidade do Natal. No depoimento dele, foi possível adquirir informações contrárias às registradas na historiografia. Na entrevista, quando se pergunta a respeito da vinda da Mãe Inês ao Rio Grande do Norte, Clementino faz o seguinte comentário: *"A Mãe-de-santo de Pernambuco chegou em 1957, e era mãe Inês Neuza de Oliveira. Então ela chegou aqui em Natal nessa época. Nós já cultuávamos há muito tempo os cultos afro"*[42] (Depoimento verbal).

O depoimento do pai-de-santo revela uma outra história. Remetendo a informação que mãe Inês chega a Natal na década de 1950, e mostrando que a religiosidade afro-brasileira já era cultuada aqui no Estado, comprovando a existência de referências bibliográficas poucas fidedignas sobre as religiões afro-brasileiras. Então, como entender o motivo pelo qual a história dessas religiões no Rio Grande do Norte serem tão poucas reveladas em referências bibliográficas e documentais antes da segunda metade do século XX? Nesse ponto, vamos nos ater com mais especificidade adentrando e conhecendo os mecanismos que levaram essas religiões a se tornarem invisíveis perante a sociedade. Todavia, sabe-se que esse tipo de expressão religiosa foi tratado com preconceito, inserida numa condição marginal (sobre este aspecto o leitor terá uma melhor definição no capitulo que irá suceder a este), e apresentando à sociedade leiga como sendo danças profanas, rituais de feitiços demoníacos, tomando-se "alvos da hostilidade da Igreja Católica, das instituições Médicas e Cientificas, da Imprensa, da Policia" (MAGNANI, 1986, p.26).

---

[41] Federação Espírita de Umbanda do Rio Grande do Norte.

[42] Entrevista realizada em 02/09/2003, na FEURN, localizado em Natal, entre o babalorixá José Clementino e Yano Medeiros

Dentro desse contexto de perseguições, Clementino faz referências tecendo o seguinte comentário:

> Na época, quando nós abríamos, não dava meia hora que chegava um ou dois carros da polícia e proibia o culto. Eu, particularmente, fui preso umas 34 a 40 vezes. Eles iam me buscar com uma patrulha e uma ordem de prisão. Era preso, quando chegava lá eles me soltavam, nunca fiquei trancado porque não tinha crime. (...) Antigamente era caso de perseguição judicial, isso hoje diminuiu, mas ainda há delegados que intervém nos terreiros sem se quer comunicar a federação, e diz que isso não vale nada, isso é uma porcaria. (...) Desde antes, a Igreja Católica perseguia muito a gente, os padres faziam cada discurso na festa de Iemanjá. Dizia muita das vezes, que o povo deixa de vir para missa para ir até aquela porcaria lá na praia... hoje são os evangélicos"18 (Depoimento verbal)

A partir desses fatos, os adeptos tiveram que criar mecanismo para cultuar sua religião, uma vez que não podiam colocá-lo em pratica no perímetro urbano, no meio da sociedade não-adepta. O que será a mais à frente esclarecida é que os adeptos dessa religião tiveram que expressá-la na condição de "invisíveis", praticando um tipo de isolamento consciente. Onde tal isolamento era praticado por eles em decorrência de uma política de preservação religiosa. Conforme Lody (1978), este chama a atenção para essa condição de permanência oculta, no sentido de querer atingir a preservação da identidade dessas religiões. Em uma de suas pesquisas, Lody procurou trabalhar com uma das modalidades das religiões afro-brasileiras, o candomblé, no sentido de querer entender o meio que esta utilizou para atingir sua resistência cultural, até os dias atuais. Segundo o autor:

> o segredo foi a melhor arma do candomblé para conseguir manter tantos traços africanos, como palavras, músicas e, principalmente, rituais religiosos, formas revitalizantes da continuidade e da manutenção do axé, como fala o povo do candomblé (LODY,1987, p.12)

II.1 OS MECANISMOS DE INVISIBILIDADE

Nossa referência teórica para tratar a categoria invisibilidade é a mesma concebida por Leite (1996, p. 41) que diz:

> A invisibilidade do negro é um dos suportes da ideologia do branqueamento, podendo ser identificada em diferentes tipos de prática e representações. A noção de invisibilidade foi utilizada por Elisson (1990) para descrever o mecanismo de manifestação de racismo nos Estados Unidos ... Elisson procura demonstrar que o mecanismo da invisibilidade se processa pela produção de um certo olhar que nega sua existência como forma de bani-lo totalmente da sociedade. Ou seja, não é que o negro não seja visto, mas como ele é visto como não existente. É interessante observar que este mecanismo, posteriormente percebido também, ocorre em diferentes regiões e contextos... Como dispositivo de negação do outro... A invisibilidade pode ocorrer no âmbito individual, coletivo, nas ações institucionais, oficiais e nos textos científicos.

O motivo de estarmos evidenciando o negro na citação anterior, relaciona-se ao fato de que desde o início do processo da escravidão no Brasil, criou-se uma imagem negativa do negro que, consequentemente atingiu todos os seus valores culturais, identificados como negativos. A religião por exemplo, foi denominada como “seita demoníaca”.

A noção de invisibilidade das religiões afro-brasileiras é fruto de uma perseguição que vem desde o período colonial do Brasil, e que perpetua até os dias atuais. Essas permanentes perseguições para com essas religiões, dão suporte para o surgimento de uma inviabilidade nos diversos setores, o que levam estas a assumirem uma nova "roupagem". Digamos que, de certa forma, elas praticaram um método para se protegerem da "agressão da sociedade"; algo que as ocultassem, uma vez que eram discriminadas, utilizando assim, métodos da invisibilidade no sentido de "revelar faces obscuras da chamada identidade étnica". (OLIVEIRA JÚNIOR, 1999, p. 171)

Na entrevista com o Babalorixá José Clementino, este fornece-nos informações de como eles praticavam a religião sem que a sociedade, e pudesse interferir, reforçando assim a condição de "invisíveis" que tinham que assumir.

> "faziam a seguinte: como era muito perseguido na época, a polícia procurava até dentro dos matos aonde tinha que as vezes chamava de catimbozeiro. Cultuavam dentro do mato, viajava e ia arranjar outras portas, andava quase a noite toda a pé para encontrar uma mata deserta para realizar o nosso culto. Abríamos um terreiro, e levava as vezes para lá, enxada para afastar aquela areia todinha. Então, fizemos muito culto assim, muito, muito se trabalhou" (Depoimento verbal)[43]

Essa perseguição, que levou os adeptos a ocultar-se para praticarem as sessões ritualísticas, dificultou a visibilidade dessas religiões, que não foram tão notadas pela sociedade ao longo de sua história no Rio Grande do Norte. Outro mecanismo de invisibilidade que contribuiu para escamotear

[43] Conceito mencionado por Fernandes (1989), Hasenbalg & Bandeira (1990).

os adeptos e, consequentemente, as religiões afro-brasileiras foram, em sua maioria, a não afirmação enquanto membros desses cultos perante a sociedade. Era possível perceber, como ainda é hoje, umbandistas, candomblecistas irem à "igreja e dizer-se católico". (LODOY, 1987, p. 16).

O preconceito e as perseguições levaram inúmeras vezes os adeptos dessas religiões a esconderem a sua cultura religiosa. Dificultando, assim, a visibilidade destas em um meio social, o que não é diferente dos dias de hoje. Dentro dessa questão, o Babalorixá José Clementino que também diz ter sofrido vários tipos de preconceitos enquanto adepto da religião afro-brasileira, faz o seguinte comentário: "quando passávamos no meio da rua, as pessoas diziam: lá vai o catimbozeiro. Então, esse tipo de preconceito realmente existia muito, até hoje ainda existe (Depoimento verbal). [44]

Sem dúvida, estas situações foram bem dolorosas para as religiões afro-brasileiras e seus integrantes, pois tiveram que sobreviver a todo um processo histórico, de perseguições e preconceitos. Porém, pela persistência, essas religiões vivem na sociedade brasileira. Contudo, para vencer a invisibilidade no meio social, o processo deu-se de forma lenta, Braga (1988), chegou à conclusão que para resistir essa modalidade cultural religiosa fez-se necessário à integração do povo-de-santo[45], no momento oportuno em que ultrapassariam as barreiras dessa necessidade em participar de forma visível na sociedade.

> A partir do interior dessas comunidades, povo-de-santo reuniu suas armas, estabeleceu seus planos, recuou quando

[44] Entrevista realizada em 02/09/2003, na FEURN, localizado em Natal, entre o babalorixá José Clementino e Yano Medeiros.

[45] Termo utilizado para referir-se aos adeptos do candomblé e da umbanda.

> necessário, avançou quando a situação assim permitia e, sem medo do inimigo, foi à luta para vencer a animosidade, o descaso e o desrespeito pelos seus deuses, pelos seus emblemas, pela sua parafernália religiosa, seus símbolos e espaços sagrados (BRAGA, 1988, p.42).

Por fim, é possível perceber que as relações entre invisibilidade e preconceito estão intrinsicamente ligadas; na medida em que um começa o outro surge. Dessa forma, contribuindo para um processo de marginalização social.

III. MARGINALIDADE SOCIAL

Partindo da premissa que religiões de transe é "coisa de negro", criase um preambulo para a marginalidade social em relação à religiosidade afrodescendente. Além disso, essas religiões são oriundas de segmentos marginalizados da sociedade brasileira: negros, índios e pobres. Isso se deve a fatores determinantes como preconceito, discriminação e ignorância. É importante ressaltar também a invisibilidade histórica, tratada anteriormente, que caracteriza essa religiosidade desde os primórdios da colonização. Por tratar-se de algo não europeizado, batia de encontro aos dogmas da igreja católica, tão marcantes no século XVI (SILVA, 1994).

Sabe-se que quando negros chegaram ao Brasil, escravizados, trouxeram com eles suas tradições culturais, inclusive a religião. Essas ficaram podadas, intimidadas, mas não deixaram de ser cultuadas. Foram mescladas e disfarçadas, resistindo por séculos, numa sociedade de falsos moralismos,

os quais são reflexos de uma cultura imposta. Mesmo assim, conseguiram seguir com muita resistência.

Analisando todo esse contexto histórico, percebemos como se deu esse processo e como os caminhos foram trilhados para driblar todo tipo de perseguição e marginalização, em torno dos cultos afro-brasileiros (BASTIDE, 1971).

A hostilidade é grande em torno dos cultos. Isso ocorre, em parte, por possuírem rituais de transe e sacrifício animal (SILVA 1994), que aos olhos leigos são considerados ritos escabrosos. Embora haja essa visão pejorativa, segundo Paula Monteiro 1994, são a religiões que mais ascenderam nas últimas décadas, na sociedade brasileira, difundindo-se por todas as classes sociais nas quais ocorreram conversões nas mais variadas formas de religiões de caráter mágico.

Em contrapartida, percebe-se uma resistência a temas ligados a esse tipo de religião, pois, apesar desse crescimento, sente-se que a aceitação não é tão convincente; o preconceito é real e predominante na sociedade. A falta de informação vigente e a maneira sensacionalista como os rituais são tratados, fazem com que acabem sendo alvo de perjúrios de pessoas sem nenhuma intimidade com o tema pois, para muitos, os costumes afro-brasileiros estão ligados às práticas de feitiçarias. (MARQUES, 2004)

Em paralelo, existem também campanhas contra as religiões afro-brasileiras desencadeadas por alguns setores do segmento evangélico protestante. Em especial, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), do "bispo" Edir Macedo, ex-umbandista, ao fundar sua igreja divulgou fatos verdadeiros e inverídicos dos rituais, dessa forma deturpando a religião e seus adeptos. Segundo Eduardo Fonseca Jr. (1995). Esse tipo de atitude só ataca as

culturas afro-brasileiras e de forma pejorativa, de modo a disseminar a discriminação racial e ódio. Há em torno de toda essa situação, reflexos de uma intolerância religiosa que agride os que optaram por não seguirem o modelo religioso tradicional.

Logo, o resultado desta situação é a fragilidade na construção de uma identidade negra no Brasil; pois a religião é o elemento que o ser humano cria para se justificar como criação divina. Nesse sentido, relaciona-se a cultura religiosa de origem negra como diabólica e própria de pessoas indesejáveis na sociedade (OLIVEIRA JR, 1996).

Por sua vez, falar de marginalização da religiosidade afro-brasileira é remontar a meados do século XX, quando eram censurados por muitos setores da sociedade, justamente por associar-se às baixas camadas sociais e a grupos étnicos negros; o que ocasionou perseguição e prisão de muitos adeptos (SILVA, 2002).

III.1 O SINCRETISMO COMO ESTRATÉGIA DE RESISTÊNCIA

A forma encontrada pelo negro para poder continuar suas práticas religiosas foi o sincretismo (assimilação santo católico-orixá), que se deu de forma a mesclar a religião católica com a afrodescendente, e serviu de arma para manter as tradições. Sem isso, possivelmente não teria resistido, ou mesmo se mantido alguns traços religiosos que são conservados até os dias atuais (BENISTE, 2000).

Essa máscara, usada desde o período colonial, identificava-se nos terreiros através de altares de santos católicos postos na entrada, chamados peji (altar), que dissimulavam a verdadeira simbologia, pois não possuem

nenhuma função nas cerimônias referente aos orixás; apenas tentavam passar a imagem de um lugar de cerimônias católicas (BASTIDE, 1971).

Esta técnica foi usada no sentido de tentar burlar as perseguições. Por isso nessa tentativa de se esconder, ficou tão marcante a presença do sincretismo nas práticas de candomblé e umbanda. Este último, se integra mais nesse cenário devido seus adeptos se utilizarem do sincretismo de forma mais enfática. No candomblé, a partir da década de oitenta do século XX, tentou se mudar essa visão. Nesse sentido, o tema sincretismo foi discutido num congresso sobre religiosidade afro-brasileira em Salvador, no qual a Ialorixá Estela de Oxossi, conceituada mãe-de-santo naquela região, tentou mudar essa visão, reforçando que santo católico é santo católico, e orixá é orixá (Depoimento verbal do Babalorixá Rychelmy de Exu).

Contudo, vão sendo mantidas essas práticas. Festas católicas são atreladas ao calendário das festividades dos terreiros; ou seja, nos rituais religiosos. Não só da umbanda, mas também do candomblé. Um exemplo disso é a famosa lavagem da escadaria do Bonfim, em Salvador. Em Natal, esse ritual também vem sendo desenvolvido há alguns anos na Igreja Sagrada Família, localizada no bairro das Rocas. O que é válido ressaltar é que essas vertentes religiosas jamais se cristianizaram (BENISTE, 2000).

Essa máscara, usada desde o período colonial, identificava-se nos terreiros através de altares de santos católicos postos na entrada, chamadas peji, que dissimulavam a verdadeira simbologia, pois não possuem nenhuma função na cerimônia referente aos orixás; apenas tentavam passar a imagem de um lugar de cerimônia católicas (BASTIDE, 1971).

Essa técnica foi usada no sentido de tentar burlar as perseguições. Por isso, nessas tentativas de se esconder, ficou tão marcante a presença do

sincretismo nas práticas de candomblé e Umbanda. Este último, se integra mais nesse cenário devido seus adeptos se utilizarem do sincretismo de forma mais enfática. No candomblé, a partir da década de oitenta do século XX, tentou se mudar essa visão. Nesse sentido, o tema sincretismo foi discutido num congresso sobre religiosidade afro-brasileira em Salvador, no qual a Ialorixás Estela de Oxossi, conceituada mãe-de-santo naquela região, tentou mudar essa visão, reforçando que santo católico é santo católico, e orixá é orixá (Depoimento verbal).

Contudo, vão sendo mantidas essas práticas. Festa católicas são atreladas ao calendário das festividades dos terreiros; ou seja, nos rituais religiosos. Não só da umbanda, mas também do candomblé. Um exemplo disso e a lavagem das escadarias do Bonfim, em Salvador. Em Natal, nesse ritual também vem sendo desenvolvido há alguns anos na Igreja Sagrada Família, localizada no bairro das Rocas. O que é valido ressaltar é que essas vertentes religiosas jamais se cristianizam (BENISTE,200).

Ainda hoje nos terreiros é possível encontrar esse tipo de hábito, reminiscência de uma época bastante estigmatizada. O sincretismo ocorreu por muito tempo, desde os primórdios da região no país, e segue atualmente. Alguns babalorixás ainda utilizam deste artificio para esconder sua crença. Pois temem a hostilidade e exclusão de um determinado grupo dentro da sociedade. Dessa forma, o sincretismo tende a valorizar a marginalização em torno dessas práticas, pois a escondem ainda mais, dificultando assim o relato de sua história. A imagem criada é de um culto nos quais só participam pessoas podres desinformadas, ou em termos gerais de um baixo padrão social. Na prática, é frequentado por gente bem sucedida, políticos, empresários, artista, os quais procuram os terreiros diariamente (BASTIDE,1971).

> Desde a década de 80 do século passado, os sacerdotes dos terreiros de Candomblé e Umbanda vêm divulgando um movimento de retorno às origens africanas. Isto tem como consequências uma nova realidade: a afirmação de uma identidade étnica preponderantemente africana. Os cultos passam a serem realizados em línguas africanas (Yorubás, Kikongo, Fon, etc.). Esta especialidade trouxe consigo uma nova maneira de olhar a religiosidade afro-brasileira (depoimento Verbal do antropólogo Geraldo Barboza).

Contudo, no final do século XX e início do século XXI, os problemas em relação a estas expressões religiosas assumem aspectos alheios a sua contribuição cultural e tornam a insistir na marginalização, voltando à cena a interferência da política no cotidiano dos adeptos dessas religiões.

III.2 A PERSEGUIÇÃO POLICIAL

As religiões afro-brasileiras, ao longo da história, foram parte de muitas lutas em defesa da herança cultural do negro. No século XX, reações agressivas da sociedade, diante destas, foram registradas em certas frequências. Estas censuras em uma de suas formas, foram concretizadas com ação da polícia impedindo o negro de expressar e firmar sua identidade cultural (BRAGA,1988).

A constituição brasileira reza, em um de seus artigos, a liberdade de cultos. Sendo assim, pressupõe-se que o cidadão fica livre para praticar a religião que lhe for conveniente. Entretanto, vemos que não funciona bem dessa forma.

No Rio Grande do Norte, como em todo país, a perseguição policial aos adeptos das religiões afro-brasileiras sempre foi uma constante na vida

desses. Como por exemplos, podemos assinalar três momentos ao longo da história dessas religiões no Rio Grande do Norte.

Na metade do século XX, Cascudo (1978) registra um fato pitoresco, que foi a prisão de um “Catimbozeiro” e sua esposa no bairro de Mãe Luísa. Nesta ocasião, este sacerdote foi obrigado a realizar uma cerimônia (intitulada de Mesa Branca) na presença de autoridades policiais. Este momento foi registrado com ênfase na obra de Cascudo.

No início do século XXI, retorna-se a cena de intolerância policial, com a divulgação de uma campanha desenvolvida pela promotoria de Meio Ambiente, em parceria com a Delegacia de proteção ao turismo e ao Meio Ambiente. Nesta campanha incentiva-se, através de folder, a denúncia de estabelecimento que promovam a poluição sonora. Neste contexto, tanto as Igrejas católicas (em especial, a versão carismática), as igrejas evangélicas e, principalmente, os terreiros das religiões afro-brasileiras, são colocadas como fontes de poluição sonora.

Como por exemplos da intolerância religiosa no estão, citaremos três casos de que envolveram pais-de-santo do Rio Grande do Norte neste início de século. Os casos de pai Luís, Pai Bila e Pai Cláudio.

O terreiro de pai Cláudio Luís, chamado Reino de Xangô, situado na fronteira dos bairros de Petrópolis e Mãe Luísa, foi denunciado na Delegacia de proteção ao Turismo e Meio Ambiente, por uma vizinha evangélica. Como consequência, em uma noite que estava ocorrendo uma cerimônia religiosa, esta foi interrompida pela polícia. Diante da negação do Pai-de-Santo de finalizar com o toque, este foi intimado a comparecer à Delegacia e à promotoria anteriormente citadas.

Este sacerdote foi acusado e declarado culpado do crime de poluição sonora. Tinha duas alternativas: pagar uma pena transformada em serviços comunitários ou uma multa em dinheiro, no caso R$ 800,00 (oitocentos Reais). Esta última alternativas foi à decisão adotada pelo Pai Luís. Entretanto, isto não deu por encerrada a questão. Ele. O sacerdote, teve de mudar o terreiro para o lado da casa da vizinha denunciante; e diminuiu a quantidade de tambores (de três para dois).

O segundo caso, em condições quase idênticas, ocorreu no terreiro de pai Bila, situado na Zona Norte da cidade de Natal. Uma vizinha, também evangélica, denunciou-o

Na delegacia do Meio Ambiente. Pai Bila recorreu à Secretaria Municipal de Meio Ambiente e Urbanismo de Natal - SERMUB. Foi orientada a executar uma parede entre seu terreiro e a casa da vizinha denunciante, com revestimento acústico. Este foi feito com uma forração de caixas-de-ovos vazia. Foi também realizada uma vedação nas janelas e áreas livres para entrada de ventilação (depoimento verbal).

O terreiro caso, o do terreiro de Pai Cláudio, também situado na Zona Norte da cidade de Natal teve um resultado diferente. O denunciante, um vizinho também evangélicos, era o fotógrafo oficial do terreiro antes de sua conversão à Igreja assembleia de Deus. Este caso foi acompanhado pelo antropólogo Geraldo Barboza de Oliveira Júnior, que na época estava ensinando e pesquisado com religiosidade afro-brasileira na Universidade Potiguar.

Com a orientação deste profissional, o Pai-de-Santo Cláudio recorreu aos serviços de um advogado e não aceitou fazer um acordo com a Promotoria (caso aceitasse este acordo isto implicaria em reconhecer sua culpa,

como criminoso de poluição sonora). Ao mesmo tempo, denunciou o vizinho por discriminação religiosa. Este processo teve um saldo positivo para Pai Cláudio. Ele faz um acordo com a justiça para continuar tocando de acordo com a lei. Esta generalidade serviu como subsídio para se continuar com as cerimônias no terreiro de Pai Cláudio. A inovação foi o fato de que o denunciante é também réu em processo que está correndo na Justiça Civil. Segundo a Federação Umbanda e Candomblé do Rio Grande do Norte, estão sendo as queixas dos pais e mãe-de-santo em relação àquela Delegacia (Depoimento verbal).

Em 2005, foi realizada em Natal a I Conferência de promoção e Igualdade Racial, como parte das políticas socias de combate à desigualdade racial e étnica. Nesta conferência, ficou decidido levar a discussão destes casos a sociedade através de uma audiência pública em data a ser definida. Neste contexto, vislumbra-se uma coesão dos adeptos das religiões afro-brasileiras em um assunto que é denominador comum a todos eles: a intolerância policial (FEURN).

IV. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho monográfico teve a intenção de abordar alguns dos aspectos relativos à religiosidade afro-brasileira no Rio Grande do Norte. Mostrando que esta modalidade religiosa já existia há muito tempo no referido Estado, e revelando as condições que estas religiões tiveram que assumir para sobreviver até os dias atuais.

A invisibilidade e a marginalidade foram, indubitavelmente os pontos que mais estiveram presentes na história das religiões afro-brasileiras no

Rio Grande do Norte. De acordo com as pesquisas que foram necessários para elaborar deste trabalho cientifico, reforça-se a ideia das informações a respeito das religiões afro-brasileira e sua correlação com a invisibilidade e a marginalidade.

Ao longo do tempo, as religiões afro-brasileiras, sofreram com a discriminação e perseguição, tornando-se assim invisíveis para a sociedade, contagiando também, a sua participação na historiografia potiguar.

Contudo, este trabalho pretende contribuir, para uma maior expansão dos estudos, visando uma melhor compreensão da sociedade para com as religiões afro-brasileiras.

REFERÊNCIAS

BENISTE, José. **As águas de Oxalá**. Rio de Janeiro: Bestrand, 2000.

BASTIDE, Roger**. As religiões africanas no Brasil** 1º e 2º volumes, São Paulo: Edusp, 1971

BRAGA, Júlio**. Fuxico de Candomblé**. Feira de Santana: UEFS, 1988.

BRANDÃO, Maria do Carmo Tinoco e NASCIMENTO, Luís Felipe Rios do. **O Catimbó-Jurema**. IN: link INTERNET Disponível em http://www.ffflch.usp.br/sociologia/posgraduaçao/jornal/html29/10/2004.

BRUMANA, Fernando Giobelina, MARTINEZ, Elda González. **Marginália Sagrada**. Ed. São Paulo: Unicamp, 1991.

CACCIATORE, Olga Gudole. **Dicionário de Cultos Afro-brasileiro**. Rio de Janeiro: Forense, 1977

CARISE, Iracy, **A arte negra na Cultura brasileira**: máscara africanas. Artenova, [s.d]

CASCUDO, Luís da câmara. **Meleagro**. Rio de Janeiro: Ed. Agir 1978.

CASCUDO, Luís da câmara. **História do Rio Grande do Norte**. 2ª. Ed. Natal: Fundação José Augusto, 1984.

COSTA, Emilia Viotti da.. **Da Mornaquia e Republica**:momentos decisivos. São Paulo: Editora da UNESP, 1999. (biblioteca básica).

FONSECA JR, Eduardo. **Dicionário antológico da cultura afro-brasileira**: incluindo as ervas dos orixás, doenças, usos e fitologia das ervas. São Paulo: Maltese, 1995

JUCÁ, Gisafran Nazareno Mota, IN VASCONCELOS José Geraldo e MAGALHÃES JUNIOR, Antonior Germano (ORG). **Linguagens da história. Fortaleza**: imprece,2003.

LEITE, ILKA Boaventura (org.). **Negros no Sul do Brasil**: Invisibilidade e Territorialidade. Florianópolis: Letras contemporâneas, 1996

LIMA, José Ayrton de. **A Escravidão Negra no Rio Grande do Norte**. Natal cooperativa dos jornalistas de Natal,1988.

LODY, Raul e PEREIRA, Wani F. **Introdução ao Xangô, Umbanda e Mestria da Jurema. Natal**: UFRN 1994

LODY, Raul. **Candomblé**: religião cultural. São Paulo: Ática, 1987

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Umbanda**. São Paulo: Ática,1986

MARQUES, Josimeire Bezerra. **A marginalidade causada pelo sincretismo**: exu demônio ou santo: Apud XXIV Reunião de Antropologia, Recife, 2004

MEDEIROS, Tarcisio. **Aspectos geopolíticos e antropólogos do Rio Grande do Norte. Natal**: Imprensa universitária, 1973

MEDEIROS, Tarcisio. **O negro escravo**: da ética e abolição e os remanescentes da aculturação no Rio Grande do Norte. IN: história UFRN-100 ano; 1888-1988.

MONTEIRO, Paula. **Magia Nacionalidade e sujeitos políticos** IN: APOCS, N.26 ano 9,1994

OLIVEIRA JÚNIOR, Adolfo Neve. **A Invisibilidade imposta e a Estratégia da Invisibilidade entre Negros e Índios**: uma comparação. IN: BARCELAR, Jéferson e CAROSO, Carlos (org.). **Brasil um país de negros?** _2ª. Ed. Rio de Janeiro, pallas, salvador, BA: CEAO:1999

OLIVEIRA JUNIOR, Geraldo Barboza. **Religiosidade afro-brasileira**: uma questão de identidade e patrimônio cultural. Apud: projeto Axé potiguar. Natal: Universidade Potiguar- Unp, 2003

RIBEIRO, Darcy. **O povo Brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: companhia das letras, 1995

RODRIGUES, Nina**. Os africanos no Brasil**. São Paulo: Ed. Nacional, 1977

SANTIAGO, Sérgio. **O Ritual Umbandista**. Natal: Fundação José Augusto, 1973.

SILVA, Vagner Gonçalves. **Candomblé e Umbanda**: caminhos da devoção brasileira. Ed. São Paulo: Ática,1991.

SILVA, Vagner Gonçalves. **O antropólogo e sua Magia**: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras. São Paulo: Edusp, 2000.

Capítulo 4

ESUTOBI:
de Iaô em Natal a Babalorixá na Bahia

Rychelmy Imbiriba Veiga

ESUTOBI: de Iaô em Natal a Babalorixá na Bahia

Rychelmy Imbiriba Veiga

INTRODUÇÃO

O contato de brancos, negros e povos indígenas no período pós-Idade Média, se deu em um período em que a cultura europeia saía de uma fase muito carregada de dogmas. O corpo, para os povos ditos “civilizados”, de matriz cristã, era algo a ser escondido, o pecado da carne deveria ser evitado. Com essa mentalidade, esses povos, munidos de uma noção de superioridade cultural teria mais tarde um substrato biológico a partir das teorias raciais e racializantes dos grupos humanos, chegam à África. O culto a Exu, ou Legba, é um culto comum aos territórios iorubás. Exu é o orixá que está ligado ao movimento, a comunicação e, principalmente, à sexualidade. Em um momento histórico e uma sociedade onde o número de filhos era importante para o desenvolvimento da família e comunidade, e os valores morais certamente outros, o culto à sexualidade era muito forte e necessário. O símbolo fálico de Exu representava muito mais do que o sexo, era a capacidade de procriação, a fertilidade. O senhor dos caminhos está na entrada de cada

cidade, cada mercado, cada casa, sendo representado pelo símbolo proeminentemente masculino, o falo. A menção à sexualidade chocava a moral dos colonizadores, já que, para eles, o sexo era manifestação dos desejos da carne, ligado ao diabo. Portanto, numa acepção um tanto grosseira, reducionista e maniqueísta, isto é, que entende o Bem e o Mal como duas dimensões opostas, Exu seria o diabo.

Esse pensamento atravessa o oceano. Os negros que aqui chegaram trouxeram, além de sua mão de obra, seus costumes e seus cultos, concepções de espiritualidade e de estar no mundo, que os europeus entendem como religiosidade. No círculo que envolve a resistência negra à escravidão, Exu acaba por simbolizar mais uma arma, e a associação deste orixá com o diabo cristão favorece uma cultura de medo que é estimulada por ambos os lados. Se o homem branco associava ao negro um culto satânico e primitivo, por outro lado, o próprio povo negro via nessa comparação um caminho para amedrontar seus senhores.

Nesse percurso, Exu vai ganhando novos significados no novo mundo. A ele é atribuído o símbolo de poder de religiões pagãs, o tridente substitui o falo, ele ganha novos aspectos no imaginário coletivo, como chifres e a tez vermelha. Nas diversas formas de culto que nascem no Brasil, principalmente influenciadas pelo espiritismo, são associados a Exu seres desencarnados, recebendo nomes como Exu Tranca Rua, Exu Sete Facadas, Exu Capa Preta, entre outros... Ele ganha também sua versão feminina, a Pombagira, como Maria Padilha, Maria Molambo etc.

No início do século XX, houve uma mobilização dos descendentes de africanos procurando legitimar o candomblé como religião respeitável que comungava com os dogmas católicos. Assim, o sincretismo ganha força e as

datas das festas de candomblé são associadas às datas das festas no calendário católico. Nesta relação sincrética, a Exu coube a associação ao diabo cristão; logo, uma religião que procurava seu lugar na sociedade deveria esconder qualquer relação com esse orixá.

Como a realização litúrgica do candomblé só é possível através de Exu, e, em sua função de mensageiro, é com ele que começa qualquer ritual nas religiões de origem africana, era impossível deixar de cultuar Exu. As casas antigas faziam suas cerimônias a esse orixá de forma fechada antes das festas públicas. Até hoje, o xirê das casas tradicionais se inicia com cânticos para o orixá Ogum. Nenhuma destas casas iniciava pessoas para Exu, e, quando ocorria de aparecer um filho deste orixá, iniciava-se para Ogum. Em algumas casas, esse hábito permanece até os dias atuais.

A partir de 1930, a antropologia reconhece o candomblé como um campo passível de pesquisa. Estudiosos brasileiros e estrangeiros como Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edison Carneiro, Ruth Landes, Donald Pierson, entre outros, fazem o resgate histórico e antropológico dessa religiosidade. Outras gerações de pesquisadores, que tiveram como base estes, acima citados, tanto no sentido de continuar suas investigações quanto de questionar certos paradigmas em que se basearam, resgatam valores africanos desse orixá, rompendo com uma visão estigmatizada do candomblé e, especialmente, de Exu. Entre esses pesquisadores, podemos citar Pierre Verger, Vivaldo da Costa Lima, Juana Elbein dos Santos e Deoscoredes Maximiliano dos Santos, o Mestre Didi, entre outros que, inclusive, partem de uma relação como candomblé diferente dos anteriores, alguns com um pertencimento intenso. Com base nessas pesquisas que eram consumidas pelo povo de santo, em especial os integrantes do movimento negro, principalmente na

década de 1970, Exu deixa de ser o diabo e resgata aspectos originais da tradição africana. Exu é o mensageiro, o responsável pela sexualidade humana, Exu Odara é responsável pelas sensações do corpo, o crescimento, a multiplicação.

Os integrantes das casas mais ortodoxas fazem parte desse movimento de resgate do orixá Exu e, embora as chamadas casas-matrizes não iniciem pessoas para Exu, as casas que delas descendem geralmente têm iniciado pessoas para esse orixá. Exu acaba então voltando como neto para as casas matrizes, modificando a relação dessas casas com o orixá.

MINHA ADOLESCÊNCIA INCOMUM

Meus pais já eram do candomblé quando eu nasci, ambos iniciados na nação angola, mas eram de uma época em que não se envolvia crianças no terreiro. Ainda assim, dividia em alguns momentos o meu contato com o sagrado, entre a igreja Batista, à qual pertencia a escola onde fui instruído, e as cerimônias do candomblé, em especial as festas anuais de Ibeji, nas quais, aí sim, era natural a presença das crianças, mas nas funções, de um modo geral, eu ficava com minha tia. Eles são funcionários federais e, por conta disso, vivíamos nos mudando – foi assim que saímos, no ano de 1994, de Belém do Pará para Natal, no Rio Grande do Norte.

Estava entrando na adolescência, e fomos morar na praia de Ponta Negra, ponto turístico de Natal. Lá, rapidamente fiz amizade, o clima de praia e o ar de natureza me impulsionaram a um comportamento mais sociável, pois tinha sido uma criança muito apegada a meus pais, e comecei a me desprender nessa época. Fiz muitos amigos (nessa época, conheci Josean,

teve um papel importante no decorrer de minha vida religiosa), e esse comportamento novo, a vontade de fazer parte do ambiente, o encantamento do lugar me levaram a estar na rua.

Esse novo comportamento, um pouco típico da adolescência, assustou meus pais, já que eu, até então uma criança bem de casa, passei a estar no mundo, e achava que já tinha maturidade suficiente para ir e vir — eles não conseguiam me controlar. Minha mãe, então, resolveu me levar para jogar búzios, pois eles não achavam normal a maneira como estava me comportando. Na época, me levaram ao finado pai Juarez de Oyá, com quem fiz o primeiro jogo, e que disse à minha mãe que Exu era o dono de minha cabeça. Ali, foi o começo de uma maratona de diversos jogos, pois, na concepção de meus pais, eu era de Oxóssi, e talvez aquele Exu que apareceu no jogo com pai Juarez fosse um problema temporário a ser resolvido com ebós, a ser retirado do meu caminho. Minha mãe não acreditava que eu fosse desse Orixá, então me levou em diversos outros Babalorixás, e todos diziam a mesma coisa... eu era de Exu.

Certo dia, minha mãe foi a uma loja de artigos de umbanda e candomblé na cidade, ouviu falar que tinha um pai de santo de Salvador, que estaria em Natal naquele período para realizar algumas iniciações, e era muito bom. Minha mãe pediu o telefone dele, marcamos, e ela me levou para jogar. Assim, fui levado ao Ilê Olorum, casa que tinha como Ialorixá Isa de Nanã, quem jogou para mim, e, vendo que a situação era mais delicada, pediu para que esperasse por pai Gilson, o seu pai de santo, que já estava chegando de Salvador. Já chegando aos 60 anos, era um negro de olhar profundo, uma voz grave, e, hoje sei, muito bom no jogo de Ifá. Ele foi direto: “esse menino é de Exu, vou raspá-lo, e vai ser logo...” Saímos do terreiro;

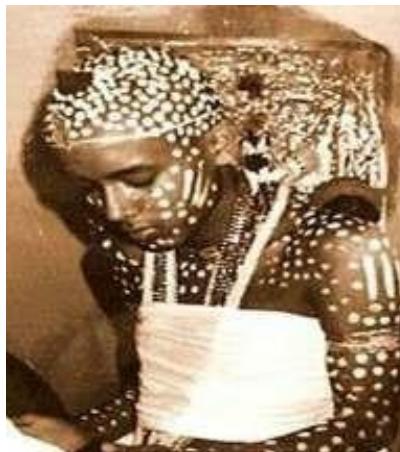
minha mãe ainda não estava satisfeita com o orixá que se apresentava no jogo e, portanto, sem convicção do que aconteceria.

O tempo passava, e a ânsia por liberdade era cada vez maior, levando-me a vários conflitos familiares. Dias depois do jogo, haveria uma festa – era à noite, eu queria ir, mas minha mãe não deixou. Eu disse que ia de qualquer jeito; ela, então, foi para o portão e disse que eu só passaria por cima dela. Eu voltei, fui em meu quarto, botei documentos e roupas em uma mochila, pulei o muro dos fundos da casa e saí para a festa. O medo de voltar para casa me fez passar alguns dias na casa de amigos; minha mãe ficou desesperada me procurando. Ela, então, lembrou de pai Gilson, ligou para o candomblé, e a pediram que me levasse para lá. Quando voltei pra casa, alguns dias depois, minha mãe não brigou comigo, mas, no sábado seguinte, me levou ao terreiro. Nesse dia, estava saindo um barco de iaôs, uma Oxum e uma Iemanjá.

O Ilê Olorum ficava em uma casa no bairro de Santos Reis, próximo à praia do Forte dos Reis Magos. Era uma casa simples, o pequeno barracão tinha a porta na rua e a casa era ladeada por dois corredores. Nesse dia, chegamos ao terreiro mais ou menos às 10 horas da manhã, eu fiquei sentado em um dos bancos do salão, e minha mãe e meu pai foram procurar ajudar em algo na cozinha. Depois de alguns instantes, fui chamado a ajudar a limpar alguns peixes. Eu nunca tinha tratado um peixe, me vi diante de uma bacia lotada deles, fui orientado a limpar, abrir, tirar as vísceras, fiz tudo com repulsa, não foi uma manhã agradável para mim. Almoçamos, e no começo da tarde as mulheres começaram a se arrumar para a festa. Fui levado ao banheiro e me deram um balde com banho de ervas, prontamente tomei, e me

orientaram a não me secar, foi o primeiro banho que manchava minha roupa... das centenas que eu viria a tomar depois...

Mais ou menos às dezesseis horas se iniciou o xirê, era uma roda de mulheres. A cerimônia prosseguiu com as duas primeiras saídas e em seguida a saída do rum. Não era algo estranho, já havia assistido àquelas cerimonias diversas vezes em outros terreiros. Assisti à festa sentado na cadeira com as demais pessoas que não eram do candomblé. No final da festa, na hora dos cânticos de Oxalá, mãe Isa me chamou para a roda, e, ao som dos atabaques e do adjá, meu coração começou a bater descontroladamente, naquele momento despertaram o Exu que estava ali pronto para tomar conta de mim, e eu apaguei. Ao acordar, fiquei sabendo que meu orixá seria feito.

No começo tudo estava embaralhado em minha cabeça, eu estava entorpecido, sentia muito sono, só queria dormir e não conseguia raciocinar direito. O que lembro desses momentos iniciais são lembranças conturbadas, pois o orixá já me tomava constantemente e assim fiquei recolhido cerca de 46 dias para iniciação. Foi assim que, no dia 8 de março de 1996, nasci para o Orixá, no Ilê Olorum, pelas mãos de pai Gilson de Omolu e mãe Isa de Nanã. Fiquei muitos dias recluso, pois não tinha enxoval nenhum, minha mãe e o pessoal do terreiro correram atrás de tudo nesse tempo. Meu barco era composto por mim, dofono de Exu, minha irmã Graça, dofonitinha de Oxum, minha irmã Josineide, fomo de Logum Edé. A relação de Exu com Oxum foi uma constante em minha vida de axé desde o nascimento até os dias atuais.

Dizem que o primeiro ano como iaô é sempre o mais difícil, mas, para mim, foi um período único — usar o branco, carregar o delogun, o mokan, o contra-egun, bater paó, ser cuidado, foi muito gostoso. Ir à roça era um ritual — de onde eu morava para o terreiro, o ônibus me deixava a cerca de 3 km do egbé, e eu tinha que andar da praia dos Artistas à praia do Forte. Essa caminhada, olhando o mar, que fiz durantes anos, sempre me trazia algo de bom que só o mar é capaz de acordar em nós.

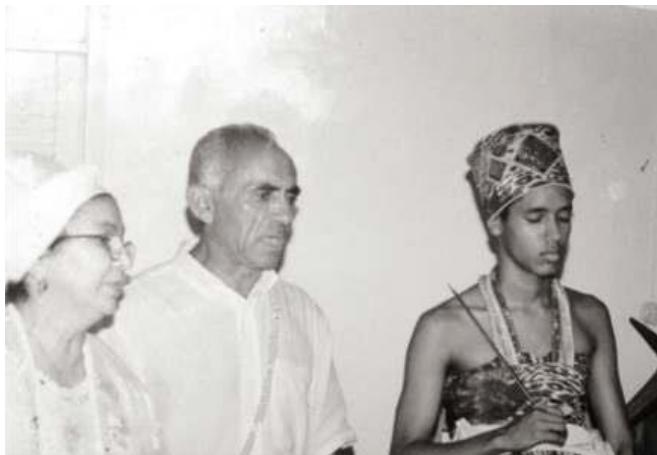
O Ilê Olorum era, na época, uma casa de mulheres, mãe Isa já tinha raspado homens e dizia "eu não tenho sorte com filhos homens". Não tinha outro homem feito na casa, pois eles não ficavam. Naquele começo do egbé talvez fosse verdade; o que sei é que durante esses anos fui o único iaô do sexo masculino, e isso me abriu algumas portas, eu segurava os ebós, segurava os bichos nos orôs, fazia certas coisas na rua. Morei um tempo no terreiro, e foi um período em que vivi com intensidade o axé. Eu estudava e voltava para a

casa de santo, e, posteriormente, aconteceria o mesmo quando comecei a trabalhar.

Nunca faltei a uma função em meu tempo de iaô, eu amava vivenciar tudo aquilo. Aqui, vou listar algumas pessoas que viveram comigo nessa época. A família de mãe Isa é composta por ela, três filhas, uma ekede chamada Lhasa, e duas ebomes, Herisa de Oxóssi e Lizi de Oxumarê, e pelo esposo de mãe Isa, pai Hércules de Xangô. No meu período de iniciação, duas mulheres foram importantes, mãe Cecilia de Iansã, esposa de pai Gilson, quem me ensinou a dançar candomblé, e dofona de Ogum, que eu nunca soube o nome, e foi minha ajibonan, isto é, quem me criou enquanto estava recolhido. Pai Toinho de Xangô foi meu padrinho de orunkó.

Quando cheguei na casa já encontrei iniciadas algumas iaôs, Francisca de Oxumarê, Valdinete de Oxóssi, Iracema de Oxum, Sandra de Iansã, Josinete de Oxumarê, Marioneide de Ogum, Shirley de Oxum, Ana de

Iemanjá. Vinha, então, meu barco, eu, Graça de Oxum e Josineide de Logum. Depois de mim, vieram outros iaôs, Cleide de Iroko, Mariah de Oxum, Cidalha de Yewa, Janilene de Oxumarê (que viria a ser a mãe de meu filho carnal), Dona Xica de Oxumarê, Zeza de Omolu, Jana de Logum Edé. E haviam também o ogan Legilson, ogan Fernando, ogan Humberto, e sua esposa Ângela de Oxóssi. Não vou me estender nessa lista, pois o que não é anotado corre perigo de se perder na memória, e sei que não me lembrarei de todos os membros da casa.

O mundo do candomblé, que até então me era familiar, mas não me era próximo, chegou como um universo a ser descoberto. Eu amava aprender, ouvir. Foi nessa época, nas conversas até de madrugada, que ouvi falar, pela primeira vez, nas histórias de pai Gilson, de pai Procópio de Ogunjá. Pai Gilson contava que, quando era pequeno, perseguiam o povo do candomblé; lembrava que a mãe (Roxinha de Oxum) pegava ele no colo e se escondia no mato, que os policiais tocaram fogo no terreiro. Quando ouvia essas histórias, me teletransportava para essa época, em minha mente era muito nítida a sensação de vivenciar aquilo.

Quando pai Gilson contava suas vivências de infância no Baixão (nome da localidade como também era chamado o Ilê Ogunjá), ele falava que o terreiro tinha acabado. O que eu não desconfiava era que o mundo litúrgico do Ilê Ogunjá estava ali, exatamente onde sempre estivera, e resgatar essa história era minha missão nos próximos anos.

O Ilê Olorum era um lugar pequeno para uma roça que crescia, porém era um espaço que prosperava, muitas iaôs foram raspadas naquele chão. Pelo grande número de candomblés que tocávamos, passamos a ter problemas com vizinhos evangélicos. Isso levou, alguns anos depois, o terreiro a mudar de endereço para um espaço maior, transição na qual ajudei – de Natal, mudamos para Parnamirim, um município da grande Natal, onde o terreiro funciona atualmente. Por ordem do destino, minha mãe Celeste e meu pai Aurino, minha família carnal, abriram uma casa de candomblé na mesma cidade. Em um estado de poucas casas de candomblé o universo se fecha, e o fluxo de gente acarreta alguns problemas. Me vi envolvido em

situações tensas entre as famílias, filhos de uma casa migraram para outra e me vi no meio de um conflito que não era meu. Por uma questão de princípios, resolvi cortar laços com a família de axé, e como a corda sempre arrebenta do lado mais fraco, optei pela minha família de sangue. Se o candomblé é o culto à ancestralidade, minha ancestralidade sanguínea era mais forte. Foi uma decisão muito difícil e triste para mim, nunca havia frequentado outra casa de candomblé, nem mesmo em festas, mas não podia mais estar vivendo aquela situação. Na época, liguei para meu pai Gilson, que só ia a Natal esporadicamente, expliquei a ele o que estava acontecendo, e o mesmo me orientou a voltar ao Ilê Olorum, além de deixar claro que não se envolveria nos conflitos que estavam acontecendo. Ele certamente não iria se opor à mãe Isa. Assim, mais uma vez, estava sozinho – sozinho não, estava com Exu.

EM BUSCA DA PRÓPRIA ANCESTRALIDADE

No começo do ano de 2002, resgatei o que pude do meu sagrado e me vi sem chão. Mas Exu estava comigo, meu alicerce, o sagrado que aprendi a amar e respeitar. Se seguiram então momentos de angústia e tristeza em meu caminho espiritual. Eu sonhava muito com o terreiro, acordava no meio da noite, como se o orixá me chamasse. O meu aprendizado sobre candomblé me fez querer continuar a fazer aquele Candomblé, o que me trouxe a Salvador. Queria encontrar outras casas descendentes do Ilê Ogunjá, de pai Procópio. A paixão pelo candomblé me fez ir procurar minhas origens. Ter ouvido histórias sobre o Baixão (Ilê Ogunjá) me deixava com muita vontade de resgatar a história desse terreiro, e isso viria a ser algo fundamental em

minha vida anos mais tarde. Cheguei, dessa forma, mais uma vez à Bahia, desta vez com o objetivo de cuidar de meu orixá, em uma casa que descendesse da raiz na qual fui iniciado. Assim, fui na Federação de Culto Afro, sem obter sucesso na procura da linhagem. Existia a casa de mãe Roxinha apenas, que era a casa de meu pai Gilson.

Passei mais de três messes na Bahia. Conversei com muita gente, conheci algumas casas. Comecei a perceber que um problema antigo voltava à tona: eu era de Exu... As antigas casas não faziam Exu na cabeça das pessoas e não queria entregar minha cabeça a uma pessoa que não conhecesse a história e não tivesse referências. Não encontrei ninguém, nem na minha raiz, nem nas raízes mais antigas da Bahia, que pudesse me ajudar. Sempre me questionei sobre o papel de Exu no universo afro-brasileiro. Hoje, percebo a questão embebido nos saberes acadêmicos. Embora esse relato de minha vida seja um registro para o povo de santo, não posso fugir a certas reflexões que contribuíram para meu auto entendimento como Elexu.

Sendo assim, quando estive em Salvador em 2002, ainda encontrei certa dificuldade para dar continuidade à minha vida de axé. Nessa época, existia um projeto chamado “Candomblé, Saúde e Axé”, do Grupo Gay da Bahia (GGB), que estava realizando um encontro em Salvador. Era novembro de 2002, como eu estava com tempo livre e era algo que me interessava, acabei ajudando na organização do evento. Nesse encontro, conheci algumas pessoas, entre elas mãe Beata de Yemanjá e mãe Sandra Epega. Conversando com Iyá Sandra Epega, ela me disse, “Rychelmy, quem conhece de Exu é africano, você tem que conversar com algum”. Fiz amizade com ela e trocamos telefones. Continuei durante três meses na Bahia, conhecendo algumas casas e tradições, sem me encontrar. Em algumas casas eu fui jogar, falaram

da necessidade de seguir minha vida espiritual, mas como era costume na Bahia, quem me pegaria era Ogum. Nunca tive dúvida de meu orixá e do que ele tinha feito em minha vida, jamais aceitaria essa situação, seria como perder algo de mim, da minha essência.

Voltei, então, para Natal sem resolver o que havia ido fazer na Bahia. Depois de alguns dias, liguei para a Iyá Sandra Epega e através dela conheci um nigeriano chamado Odeyale Olusegun. Passei alguns meses conversando com ele pelo telefone, nessa época eu estava trabalhando no Carrefour.

Fiz um acordo para sair da empresa, peguei o dinheiro da rescisão e desci para São Paulo. Quando cheguei, Odeyale me levou a uma loja que vendia produtos africanos e, neste dia, me foram apresentados uma série de elementos importantes do culto a Exu, os quais eu desconhecia. O Yangui (laterita), o Okoto (caracol cônico), o Ere Exu (escultura), Opon Ifá (tábua de jogo), Opele Ifá (as favas com que se realiza o jogo), as penas (Lekeleke, Alukó e Agbe), entre tantos outros elementos que eram a mim desconhecidos.

Passei quase dois meses em São Paulo aprendendo um pouco da tradição de orixá. O modo como se cultua o orixá no candomblé e na tradição africana são muito distintos. Se, por um lado, eu estava acostumado, como iâo, a estar sempre em transe nos momentos de invocação ao meu orixá, na tradição tudo era feito comigo acordado. Amanhecíamos invocando Exu através de orikis e ofós, o igbá do meu santo foi refeito por Odeyale. Sem sombra de dúvidas, foi um momento ímpar em minha vida como Elexu, aprendi muito sobre o culto ao meu orixá nesse período. Exu tem características muito próprias — o penteado fálico, sua ligação com a forma triangular, com os instrumentos de sopro, sua simbologia como ser procriado, símbolo descendente da matéria masculina e feminina. Era um universo que se abria

para mim, e foi nesse período que, segundo Odeyale, Exu determinou que eu deveria cuidar de pessoas. Nesse dia, também, Odeyale me batizava de Esúto bi ("Exu é grande") e disse que minha casa teria o nome de Ile Asé Ojisé Olodumare ("Casa do Mensageiro de Deus"). Até então eu tinha sido um iâo que nunca tinha feito nada para ninguém. Ganhei das mãos dele o meu merindilogun, o jogo de búzios. Ali, comecei a aprender um pouco sobre odu, e nessa época conheci também o culto a Osetura, que depois viria a ser importante em minha casa.

Após concluir minhas obrigações na tradição de orixá, voltei para Natal. Como falei antes, meus pais tinham aberto um candomblé em Parna mirim. Quando retornei, minha mãe queria programar uma festa, queria ver Exu. Marcamos a festa, e convidei alguns amigos meus para assistirem. O candomblé de minha mãe e meu pai era uma Casa Angola, meu santo tinha nascido no ketu, então chamei alguns amigos e irmãos de santo para me ajudarem a fazer o candomblé na minha nação.

PRIMEIRO CANDOMBLÉ COMO "ADULTO"

O primeiro candomblé que fiz para meu orixá fora da casa em que fui feito foi engraçado, porque eu não tinha nenhum filho de santo. Fizemos o xirê, eu cantei, e um amigo, pai Claudinho de Oxaguian, quem cantou para virar meu orixá. Exu e a Iansã de minha mãe carnal foram vestir suas indumentárias. No meu tempo de iâo, vestia santo em todas as festas, Exu abraçava as pessoas e ninguém nunca havia passado mal. Que surpresa foi a minha ao acordar de santo e saber que algumas pessoas tinham bolado ao serem abraçadas por ele. Josean, que era meu amigo pessoal, foi o primeiro a bolar.

Neste dia bolaram também alguns amigos da universidade e um jornalista que tinha conhecido.

Quando acordei, as pessoas estavam me esperando para conversar e entender melhor o que aconteceu. Expliquei que aquele desmaio era um sinal de que o orixá precisava ser cuidado e que era necessário ir ao jogo de búzios, consultar Ifá, para saber quem eram os donos de cada cabeça e o procedimento a ser adotado. Desse modo, comecei a cuidar das pessoas. Logo formamos um pequeno egbé. O primeiro bori que dei foi em Josean. Foi marcante, porque quando comecei a fazer o ebó nele, fui arrebatado por uma febre de quase 40 graus, fui passando os grãos, parecia que iria desmaiar. Fiz o bori com muita dificuldade, quando terminou me joguei ao lado dele na esteira. Quando acordei, meu corpo estava todo coberto de catapora, fiquei recolhido junto com ele.

Passados os meses, percebemos que havia necessidade de termos nosso próprio espaço e sair da casa de mamãe, que era um candomblé angola e tinha outra metodologia religiosa. Comecei a procurar um terreno onde pudesse fazer a casa de meu orixá. Em pouco tempo achei um terreno que tinha cerca de mil metros quadrados e com prestações que eu poderia pagar. Reuni as pessoas e perguntei quem estava disposto a me ajudar na construção de um pequeno barracão. Todos imediatamente concordaram em ajudar financeiramente e fisicamente a levantar o começo da Casa do Mensageiro. Eu mesmo, com a ajuda de Josean, Maria e professor Geraldo começamos a cavar o alicerce, a fossa, carregamos tijolos, batemos massa, entre outras coisas. Esse período foi bem difícil, estávamos sem água e sem luz no terreno. Aos poucos, fomos conseguindo levantar a base do terreiro e, no dia 17 de setembro de 2004, fizemos a primeira cerimônia da casa que foi dar de comer

a Lonan. Neste dia também plantei o pé de Iroko (a gameleira) que tinha ganhado de meu amigo Ivison de Oyá, iniciado no Sítio de Pai Adão, em Recife. Foi um presente muito significativo, pois o Iroko do Sítio é uma das árvores mais antigas de Pernambuco, tombada pelo Patrimônio Histórico.

Para iniciar meu primeiro barco, tive de pedir a Exu um caminho, pois Odeyale foi quem me deu caminhos para abrir minha casa, e era de tradição de orixá africana, não de candomblé. Eu nunca tive dúvidas que meu caminho era nesse candomblé que vivi minha vida inteira. Embora eu fosse muito seguro de minhas tradições, iniciar pessoas é uma responsabilidade muito grande, e sempre é necessário ter um mais velho junto a si. Eu fui para o jogo de búzios e Exu disse que eu recolhesse que tudo daria certo.

Quando recolhi meu primeiro barco, dois dias depois recebi a ligação de uma ebome, Gal de Oxóssi. Eu a tinha conhecido vendendo acarajé na Paraíba, e ela me pedia uma ajuda, pois queria ir vender acarajé em Natal e precisava de um auxílio enquanto procurava uma casa para alugar. Eu coloquei a casa à sua disposição, e disse que, por coincidência, estava com um iaô de Oxóssi recolhido. Ela chegou no dia seguinte e acabou sendo uma pessoa importante na iniciação dos meus primeiros barcos. Apresentou-me a pai Erivaldo de Oxum da Paraíba, quem me ajudou a tirar em janeiro de 2005 meu primeiro barco de iniciados. Meu hombono foi Josean de Oxóssi e confirmei a primeira ekede de meu santo, Maria do Socorro, de Oxum. Já tinha com ambos uma relação de amizade; por isso, a iniciação de Josean foi um grande presente, porque conhecia ele desde que cheguei em Natal, ele inclusive esteve presente na minha saída de iaô, em meus odus, sempre foi um grande amigo. E Maria, eu já conhecia da academia, era protegida de um professor da universidade, com quem também tive aulas, Geraldo. Maria é uma

mulher guerreira, oriunda de comunidade quilombola, historiadora e militante negra, e, além de tudo, de Oxum; foi então outro presente. Eu ouvia muito que quem erra no começo, tem probabilidade de errar para sempre... Tive dois acertos, duas pessoas que levaram a Casa do Mensageiro a ser o que é hoje.

Através de pai Erivaldo, conheci minha mãe Lourdes de Oyá. Na minha vinda à Bahia, as pessoas queriam dar continuidade à minha vida espiritual, mas no salão quem sairia seria Ogum, e isso me assustava profundamente. Quando conheci mãe Lourdes me encantei, foi amor à primeira vista, ela é uma daquelas senhoras que viveu a vida toda para o axé. Não casou, não teve filhos carnais, mas era a mãe mais completa, amada pela sua comunidade. Ela foi iniciada no Ilê Axé Obá Tadê Patiti Obá, casa fundada em 1907 por Manoel Bonfim que foi consagrado a Xangô por Bomboxê Obitiku. Mãe

Lourdes foi iniciada no começo da década de 1950, para Oyá. Não fui eu quem escolhi minha ialorixá, foi meu orixá quem escolheu. Exu deitou nos pés dela, ela disse: "esse orixá não deita para ninguém, se deitou, foi porque me escolheu como mãe". E assim foi feito. Enquanto isso, no barracão em Natal iniciei mais um barco, Juninho de Omolu e Regina de Oxum.

Nesse meio tempo, recebi uma proposta muito boa de emprego, em Fortaleza, e tive de me mudar, o barracão ficou sendo cuidado pelos meus filhos mais próximos e eu ia sempre que possível para festividades do axé. Depois de algum tempo ficou cansativo para mim ficar viajando e acabei pedindo demissão. Com o dinheiro, acabei abrindo em Natal uma loja de material de candomblé e africanidades. Por essa razão, sempre vinha a Salvador fazer compras para revender na loja em Natal, e coincidia as vindas com as datas de festa na casa de minha mãe Lourdes.

REABRINDO AS PORTAS

No início, buscando minhas raízes, imaginava que todos os fragmentos materiais desta história estivessem perdidos. Para minha surpresa, descobri que os objetos sagrados do Ilê Ogunjá continuavam sendo cuidados no mesmo Baixão, no bairro de Luís Anselmo, de onde o terreiro nunca saiu.

Em um primeiro momento, coletei uma série de informações e dados sobre pai Procópio e o terreiro. A intenção era conhecer a história do pai de santo através dos registros já produzidos, e mais do que isso, compreender como ele era visto e entendido em um contexto que são as redes de sociabilidades da religiosidade afro-baiana. Em um segundo momento, passo a analisar pai Procópio do ponto de vista dos sujeitos que fizeram parte da vida

deste sacerdote. Assim, essas pessoas que conviveram com o pai de santo falavam de suas memórias e lembranças, dos dramas vividos ou ouvidos por ele próprio. São pessoas que frequentavam o terreiro e admiravam sua liturgia. Dos envolvidos diretamente com esse terreiro, podemos observar diversos sentimentos que vão desde a frustração à mágoa com outros membros.

Nas idas e vindas, ouvi falar que os objetos rituais do Ilê Ogunjá ainda existiam e que uma afilhada de pai Procópio era quem tomava conta dos orixás. Assim, me aventurei com a única informação que possuía, além do nome de sua afilhada, de que a casa ficava próximo ao terminal de ônibus do bairro Luís Anselmo, peguei o ônibus e fui me deixando guiar até o ponto final. Ao descer, perguntei a algumas pessoas que passavam se conheciam dona Edna ou pai Procópio ou mesmo um candomblé, deduzindo que assim ficaria mais fácil dialogar, sem, no entanto, obter qualquer sucesso.

Comecei então a andar às cegas pelas ruas que rodeavam o terminal. A primeira opção foi me encaminhar para uma rua de barro, pois em minha cabeça o candomblé ainda está voltado para essa tendência natural, de lugares arborizados. Andei por quase uma hora, perguntando a quem encontrava se conhecia alguns dos meus personagens, conseguindo sempre uma negativa das pessoas indagadas. Voltei ao ponto inicial e comecei a procurar do outro lado da rua onde havia começado, percorri algumas ruas onde o bairro já tinha uma configuração mais elitizada, com prédios e condomínios, encontrei, inclusive, uma rua com o nome Hélio de Oliveira (o xilografista herdeiro de pai Procópio), mas, percebi que naquela área não caberia um terreiro de candomblé.

Estava desistindo de procurar e me dirigindo novamente ao terminal de ônibus para retornar, quando avistei um bêbado. Para o povo de santo, a

bebida está relacionada com os prazeres do corpo, logo, está intimamente ligada a Exu, o mais humano entre os orixás, e para o qual eu mesmo sou iniciado. Eu, enquanto também um acadêmico, não podia deixar de fazer mais essa tentativa – aquele bêbado podia ter alguma coisa a revelar, e como não custava nada, fui abordá-lo.

Quando perguntei a ele D. Edna ou Procópio, ele ficou alguns instantes pensando e negativou com a cabeça. Aí, perguntei sobre a feijoada, e então ele retrucou: "É Edna do caruru?" – eu me apeguei a um fio de esperança e confirmei com a cabeça, ao que ele falou: "Porra, porque não disse logo? Isso é no Baixão". Nesse momento, vieram à tona diversos sentimentos, pois, como meu pai Gilson sempre contava sua infância no Baixão, eu não cheguei a pensar que encontraria um pedaço da história no mesmo lugar no qual ela foi vivida. O que era tão óbvio não tinha por mim sido pensado, até mesmo porque ouvia falar que o Baixão tinha desaparecido e, na minha cabeça, não era uma localidade do bairro, mas, sim, um lugar que pertencesse ao terreiro de Ogunjá.

De fato, o Baixão todo já pertenceu ao Ilê Axé Ogunjá. Hoje, é uma localidade bem povoada e não mais uma comunidade de candomblé. Assim, aquele homem bêbado me orientou a andar mais um pouco, descer uma ladeira e lá em baixo procurar Mãezinha, apelido pelo qual é conhecida dona Edna. Quando cheguei ao final da ladeira perguntei aos moradores onde morava Mãezinha e fui orientado a bater na porta de algumas casas logo à frente.

Era uma casa normal, não parecia um terreiro de candomblé, a única coisa que poderia indicar que ali havia orixás era uma tímida bandeira branca, comum em quase todos os terreiros de candomblé. Bati palmas devagar e fui atendido por uma senhora desconfiada, pedi para falar com D.

Edna e ela disse se tratar dela mesma. Me identifiquei como aluno da UFBA e falei que estava fazendo uma pesquisa sobre pai Procópio. Ela me convidou a entrar e começamos ali o primeiro de muitos encontros que aconteceram nos anos seguintes.

Quando vim a Salvador pesquisar a trajetória de meu bisavô de santo, deixei em Natal, no Rio Grande do Norte, meu próprio terreiro. Como relatei no começo deste artigo, fui iniciado no candomblé no final de minha infância, logo muito cedo, meu orixá determinou que eu abrisse um terreiro de candomblé. Com minha vinda, parei temporariamente as atividades no meu barracão. Porém, os caminhos que o orixá trilha ou o destino fizeram com que, no decorrer dos dois primeiros anos do mestrado, algumas pessoas me procurassem com problemas espirituais. Portanto, no final do primeiro semestre, levei para Natal duas pessoas que precisavam se iniciar no candomblé. Isso gerou mais procura por ajuda de outras pessoas, e, em abril de 2013, levei para Natal dez pessoas para se iniciarem no candomblé; uma delas, inclusive, era minha colega do mestrado.

Esse processo desencadeou mais procuras, e foi inevitável para mim, devido à necessidade de cuidar dos orixás, abrir um terreiro na cidade de Salvador. No dia 17 de agosto de 2013, inaugurei, no bairro de Itapuã, o Ilê Axé Ojisé Olodumare, o qual os filhos de santo chamam de "Casa do Mensageiro", devido ao atributo de mensageiro entre os deuses e os homens ser característico de meu orixá, Exu. A casa tem o mesmo nome de sua matriz na cidade de Natal. Hoje, ela está definitivamente instalada na localidade de Barra de Pojuca, na foz do rio de mesmo nome, e em frente à reserva de Sapiranga, no município de Camaçari.

Quando comecei a pesquisa de campo e cheguei até Dona Edna, me apresentei apenas como pesquisador da UFBA. Depois de ouvir suas histórias, já sabendo dos problemas que envolviam a herança espiritual e material do Ilê Ogunjá, preferi a princípio não me identificar como bisneto de santo de Pai Procópio, tendo em vista que eu pertencia à parte da família de santo que brigava com dona Edna pela posse do terreiro, e isso podia fazer com que ela se fechasse à pesquisa. No decorrer da construção do trabalho fomos ficando mais próximos e, quando inaugurei o barracão aqui em Salvador, convidei dona Edna para a festa. Ela não sabia que eu era pai de santo — tenho certa timidez em falar sobre minha condição religiosa, talvez devido à minha pouca idade, pois, quando se pensa em pai ou mãe de santo, vem sempre à mente uma pessoa mais velha. Sendo assim, quando dona Edna chegou à festa de meu orixá, ficou surpresa em saber que eu era o sacerdote do terreiro.

Alguns dias depois, ela me ligou, pedindo que eu fosse ao Baixão, pois queria conversar comigo. No outro dia fui à sua casa e ela me falou que queria conversar porque havia pedido meses antes, ao Exú do terreiro, que trouxesse alguém para ajudá-la a cuidar dos assentamentos dos orixás do Ilê Ogunjá. Ela me disse que pediu alguém que fosse da família de santo, mas que sabia que poderia ser eu, mesmo não sendo parente de santo. Foi então que contei a ela que era filho de santo de pai Gilson, que ela conhecia como Gigi, sobrinho de pai Procópio, e que fora iniciado na gestão de Ebome Iatu. Diante disso, Dona Edna afirmou que Exú me mandou, porque eu era bisneto, e sabia que eu não estava interessado na disputa que eles travaram entre si, iniciada há mais de 50 anos. O que me levou até o terreiro foi a vontade de registrar sua história.

Quando dona Edna me falou que queria ajuda para cuidar do terreiro, fiquei com medo, me veio à cabeça toda a história que envolvia a personalidade de Ogum, sua força e tradição. Dona Edna já havia me mostrado os assentamentos e quartos de santos que tinha adaptado em sua própria casa. Mas, pegar e sentir nas mãos a energia daqueles orixás era algo que eu não tinha pensado até então. Apesar de relutar, me veio à cabeça algo em que eu acredito muito, que é o Orixá. Sendo assim, pensei: que seja feita a vontade de Ogum.

Dona Edna me disse que havia anos que não fazia o ossé (ritual de limpeza) nos quartos de santo, tinha dificuldade, devido aos seus 82 anos, pois não conseguia mais se abaixar direito nem carregar peso. Reuni, então, dias depois, alguns dos meus filhos de santo, comprei as ervas necessárias e fomos fazer a limpeza nos quartos de santo. Na estrutura atual, a casa possui a casa de Exu, o quarto de Ogunjá, quarto de Oxalá, casa de Obaluaiê e um pequeno salão para cerimônias públicas, que até então só tinha sido usado para a feijoada que ela fazia todo mês de abril, sem tocar, quando tinha condições financeiras. A casa tem cerca de vinte assentamentos de diversos orixás, todos de pessoas que já morreram, incluindo o orixá de mãe Marcolina, de Hélio de Oliveira, de Ebome Iatu, alguns do próprio pai Procópio e outros de pessoas que dona Edna não lembra mais o nome.

No momento em que toquei no igba de Ogunjá para fazer o ossé, parecia que pegava todo o "peso" mundo; me passaram pela cabeça *flashes* de tudo aquilo que meu bisavô de santo viveu, sua iniciação, a perseguição policial, a Feijoada de Ogum, o desabamento do telhado do barracão, diversas coisas que eu não vivi, mas que foram impregnadas em minha mente através

de minha vivência no candomblé e fortalecidas no decorrer da construção da pesquisa.

Cada peça daquela que eu pegava, que fazia parte do assentamento de Ogunjá, me remetia a mais indagações; muitas daquelas ferramentas de ferro que compõem o orixá estão enferrujadas, corroídas pelo tempo. Há moedas que, de tão desgastadas, já é impossível saber de que ano são. Segundo dona Edna, Procópio fez santo na década de 1880. Logo, Ogum estaria assentado há mais de 120 anos. O que não sabemos é se essas peças que compõem o orixá são originais daquele tempo ou se foram levadas e repostas na época das batidas policiais. Os informantes com os quais conversei não lembram ou não tiveram acesso a essas informações.

Desde o ano de 2013, ajudo Dona Edna a cuidar do Ilê Axé Ogunjá. Foi vontade dela realizar algo para o qual Ogum a indicou há mais de 60 anos. Certo dia, ela me perguntou se poderia cuidar da cabeça dela. Eu estava entrando na faixa etária dos 30, e cuidar dessa senhora de 82 anos era algo de enorme responsabilidade. Foi uma vontade dela, mesmo com a idade avançada, resolver sua pendência com o orixá, sua confirmação como ekede. Eu, como descendente, procurei ajudar como foi possível, mobilizei os meus e fizemos. Foi um dilema para mim, assumir essa responsabilidade, eu estava ciente de que ia encontrar pela frente problemas com minha família de santo. A hierarquia diz que os mais velhos é que devem estar à frente dos rituais; porém, se as brigas terrenas foram mais marcantes do que o prosseguimento do sagrado naquele momento, as circunstâncias levaram a meu encontro com dona Edna e à missão de fazer a vontade de Ogum. Foi meu orixá Exu quem confirmou a ekede Edna para o Ogunjá no dia 20 de julho de 2014.

Após a morte de pai Procópio, sua confirmação tinha ficado para trás; ficou em segundo plano, devido à falta de confiança nos membros do Ogunjá, decorrente das brigas pelos bens físicos e espirituais do terreiro. A confirmação de mãe Edna cumpriu seu ciclo de vida no Ilê Ogunjá novamente, depois de décadas. A Casa do Mensageiro abraçou sua casa matriz, e todos nós tínhamos consciência de que esse terreiro é parte do que somos.

Por coincidência, ou não, só consegui terminar minha pesquisa quando entrei para o terreiro do Ogunjá para a iniciação de dona Edna. Não deixo, apesar de todos os acontecimentos, de refletir sobre a minha função tanto enquanto pesquisador quanto sacerdote. A pesquisa científica tem como finalidade conhecer um fenômeno, e essa pesquisa foi desenvolvida seguindo essa perspectiva. No entanto, ouvir as narrativas dos indivíduos abriu um campo de possibilidades, tanto para eles quanto para mim, porque, ao narrar, eles se debruçaram sobre os acontecimentos e buscaram sentidos para as experiências vividas. Espiritualmente, acreditar no destino traçado pelo Orixá perante Ifá, fez eu me entregar e viver o que a vida me impôs. Não nasci em Salvador, e nunca imaginei, quando fiz santo, em uma casa simples na cidade de Natal, que minha família provinha de uma linhagem de axé tão importante e reconhecida na trajetória do candomblé baiano. Quantas vezes me pergunto como tudo aconteceu tão naturalmente... E creio que seja simples... isto se chama Orixá.

Adupé Esu!

Capítulo 5

OBÁ OGODÔ: religião e cidadania

Melquisedec Costa da Rocha (Babalorixá)
Flaviana Maia da Rocha (Iyalaxé Flavinha de Oxum)
Janaína Alexandra Capistrano da Costa (Ebomy Odénile)

OBÁ OGODÔ: religião e cidadania

Melquisedec Costa da Rocha (Babalorixá)
Flaviana Maia da Rocha (Iyalaxé Flavinha de Oxum)
Janaína Alexandra Capistrano da Costa (Ebomy Odénile)

O nascimento de um Ilê Axé é um acontecimento direcionado pela energia Orixá, ou seja, pela partícula divina que habita em cada um de nós, energia que lapida seres humanos de dentro para fora. Dessa forma, uma pessoa quando traz na vida a responsabilidade de abrir uma casa e de cuidar de um grupo é orientada pelo Orixá. Assim aconteceu com o norte-rio-grandense Melquisedec Costa da Rocha que nasceu em meados dos anos 50 na região de Angicos no sertão do RN, filho de Dona Alenira e Dom Luíz Candido. No início da década de 1970, ainda adolescente, iniciou seu desenvolvimento espiritual no caminho da Jurema Santa e Sagrada, expressão fidelíssima da religiosidade popular no estado. A partir daí recebeu a missão de cuidar espiritualmente de outros discípulos e cerca de vinte anos depois, já residindo na capital, atendeu ao chamado daquele que na mitologia iorubá é considerado o Rei da justiça, se iniciando no Candomblé da Nação Ketú.

Obá Walê, Babá Melqui de Xangô, tornou-se sacerdote do Ilê Axé Dajô Obá Ogodô, que além de templo religioso é uma casa de cultura de matriz africana; pois no Candomblé, religião e cultura encontram-se intrinsicamente ligadas. Essa ligação se dá pela valorização e culto à ancestralidade da qual herdamos um legado espiritual e material, com seus afetos e múltiplos saberes. Filosofia, culinária, música, dança, artesanato, estilismo, confecção e autocuidado são alguns deles. Sendo assim, na sua trajetória o Obá Ogodô foi pioneiro na fundação de grupos da cultura afro-brasileira no Rio Grande do Norte, como o Grupo de Dança e Coral Afro Ilê Obá (2004) e o Afoxé Estrela da Manhã (2009). Nosso Babá foi convidado para ser o Rei da Primeira Nação de Maracatu Fundamentada do RN, o Zambêracatú, e exerceu esse cargo por cinco anos. A casa também atua como facilitadora de projetos como, por exemplo, o Ponto de Cultura Baobá (A barriguda - Comunidade Quilombola de Capoeiras/Macaíba-RN 2008/2009).

No que se refere ao engajamento social o Obá Ogodô desde 2003 participa de atividades nos âmbitos municipal, estadual, interestadual, nacional e internacional, como foi o caso do Fórum Internacional de Educação Popular (FREPOP) realizado em 2014. Nessa caminhada a casa têm prezado pela educação popular e em 2015 sediou uma das cirandas dos saberes promovidas pela Universidade Popular do Nordeste (UNIPOP), com a participação de representantes dos povos tradicionais de terreiro e dos povos originários da etnia Fulni-ô. A aliança entre esses povos é considerada fundamental, uma vez que nossas necessidades sociais e políticas são semelhantes, ao mesmo tempo em que dentro das diferenças nossas especificidades são reconhecidas e respeitadas. O que nos ajuda a desenvolver tecnologias inventivas para lidar

com os problemas do racismo, da intolerância e do preconceito ainda latentes na sociedade mais ampla.

Com a chegada do povo africano no Brasil, mulheres como Iya Nassô Oká na Bahia foram responsáveis por organizar a religião dos orixás e formar as primeiras famílias de santo, unindo os filhos da África em diáspora. Hoje em dia, a maioria dos Ilês Axé no país são dirigidos por Ialorixás, como as tradicionais casas da tradição Ketú, Gantois, Casa Branca e Apô Afonjá. Essa história representa o legado da matricidade africana que pressupõe o compromisso social e nos liga diretamente com os Povos e Comunidades Tradicionais (PCT). Logo, com a criação da Coordenadoria Estadual da Política de Promoção da Igualdade Racial do RN (COEPPIR) em 2007, houve o estreitamento das relações entre os povos e o enfrentamento comum de desafios como a demarcação, titulação e acesso à terra, a falta de programas na assistência social, desenvolvimento e sustentabilidade e acesso à educação. Imbuído de um olhar horizontal nessas relações, o Obá Ogodô tornou-se articulador do projeto Promotores Populares do Direito dos Povos e Comunidades Tradicionais Potiguares, projeto este responsável por capacitar e criar os primeiros marcos legais para os PCT no Estado, principalmente por meio da Frente Parlamentar mista em defesa dos PCT.

Com a nossa matricidade africana, temos o compromisso de fazermos a manutenção da nossa essência sagrada a partir da nossa prática socio pedagógica e civilizatória do Candomblé. Compartilhamos nossos saberes ancestrais com toda a sociedade, realizando primeiramente um trabalho interior, tendo como princípio o Orixá. Nossa essência orixá nos ensina que "só existe respeito para Olorum (Deus) quando há respeito entre as pessoas". Nessa perspectiva participamos de diversas atividades de diálogo inter-

religioso em diferentes âmbitos e estamos presentes no Fórum de Diálogo Inter-religioso do RN por acreditar nesse caminho do diálogo e do respeito para a promoção da paz na sociedade. Aprendemos todos os dias com o sagrado que: NENHUM DE NÓS É TÃO BOM QUANTO TODOS NÓS JUNTOS

Olhando para o horizonte, a visão e a postura do candomblecista do século XXI é a de um ser consciente de deveres e de direitos, que se articula com o social e seus movimentos, abre sua casa para parcerias, busca se formar e se capacitar contribuindo para que outros sigam esse aperfeiçoamento, empodera sua comunidade em diálogo com outras realidades sejam elas religiosa ou política, não importa a esfera e sim o trabalho a ser executado.

Desde 2005 o Ilê Axé Dajô Obá Ogodô vem exercendo esse papel na área metropolitana da cidade de Natal e em 2008 criou raízes em São Gonçalo-RJ, no Egbé Ilê Iyá Omidayê Axé Obalayó, através da Ialorixá Mãe Márcia de Oxum. Desse modo a casa pôde fortalecer e ampliar seu campo de atuação na perspectiva nacional. O Axé Omidayê executa hoje o "Projeto Matrizes Que Fazem", voltado para a capacitação, geração de renda e fortalecimento da cultura afro-brasileira através de oficinas. No Terreiro carioca também funciona o primeiro Ponto de Leitura da Ancestralidade Afro no Brasil e é importante citar que no ato da inauguração houve também o Lançamento do Livro: Candomblé, um culto a natureza, de autoria Mãe Marcia de Oxum, um livro infanto-juvenil de leitura fácil e lúdica. A perspectiva de um mundo melhor, transformando nossa realidade, educando e moldando pessoas, oferecendo mais qualidade de vida através de iniciativas comprovadas e eficazes é um dos laços que nos liga ao Omidayê.

Ainda na perspectiva que liga passado, presente e futuro, entendemos que precisamos preservar a natureza, perpetuando a nossa tradição em cultuar Orixá ao mesmo tem em que preservamos a vida. Como continuaremos a cultuar Oxum se poluirmos os rios? Como manteremos Oxóssi vivo se devastarmos nossas matas? E Obaluaiê se maltratarmos a terra? O Obá Ogodô vem desenvolvendo atividades de cunho ecológico e à princípio teve a sensibilidade de preservar uma faixa de terra com a mata nativa em seu terreno, que está localizado numa área predominante verde na zona rural do município de Extremoz-RN. Por outro lado, os presentes para as iyagbás não são mais entregues em cestas de vime nos rios, devido a que essa prática prejudicaria a reprodução de algumas espécies de peixe. Ademais, reutilizamos materiais recicláveis como o pet em hortas verticais e artesanato afro, fazemos todo um trabalho de conscientização com marca livros, palestras, rodas de conversas, participamos de rodas de saúde integrativa levando o conhecimento sobre as ervas e tratamentos da medicina popular.

Foto 1. Ilé Àsé Dajo Obá Ogodó 2019

Foto 2. Egbé Obá Ogodó

Fotos 3 e 4. O Babalarorixá Obá Walê Melquisedec de Xangô no Ilé Asé

Fotos 5 e 6. A cadeira de Xangô em dia de festa

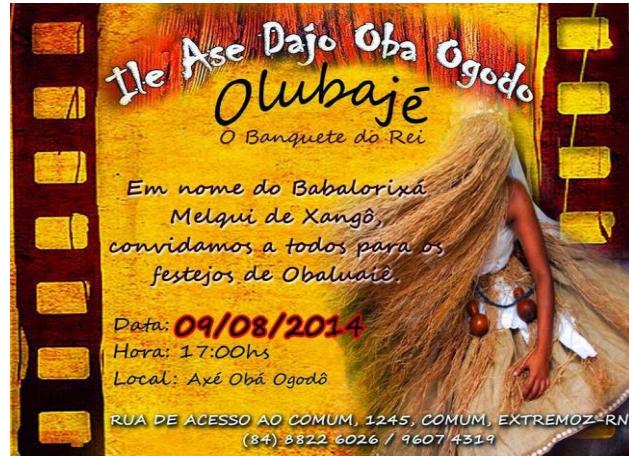



Foto 7. Convite para o Olubajé

Foto 8. Xirê no Ilê Àsé Dajo Obá Ogodó

Foto 9. Xirê no Ilê Àsé Dajo Obá Ogodó

Foto 10. Xirê no Ilê Àsé Dajo Obá Ogodó

Foto 11. Ogãs e Omorixá no Xirê do Ilê Àsé Dajo Obá Ogodó

Foto 12. Senhoras no Xirê do Ilê Àsé Dajo Obá Ogodó

Foto 13. Sem folha não há Orixá.

Foto 14. Jardim sagrado.

Foto 15. Atividade sociopolítica

Foto 16. O Babalarorixá Obá Walê Melquisedec de Xangô em momento educativo no Ilé Asé

Foto 17. Desenvolvimento musical, grupo Pau e Lata

Foto 18. Profa. Leila e Babá Melquisedec, Educação de Jovens e Adultos

Foto 19. Egbé Obá Ogodó em evento público

Foto 20. Egbé Obá Ogodó em evento público em Areia Branca, RN

Foto 21. Evento público

Foto 22. Evento público na UFRN

Foto 24. Evento Promotores Populares

Foto 23. Evento ecumênico

Foto 24. Membros do Obá Ogodó no Ilê Iyá Omidayê Axé Obalayó RJ

Foto 25. Evento Público na Assembleia Legislativa do RN

Fotos 27 e 28. Ação solidária durante a pandemia, distribuição de cestas básicas.

Capítulo 6

CASA DE BABÁ:
um espaço afro-brasileiro na cidade de Parnamirim, Estado do Rio Grande do Norte, Brasil

Geraldo Barboza de Oliveira Junior

CASA DE BABÁ: um espaço afro-brasileiro na cidade de Parnamirim, Estado do Rio Grande do Norte, Brasil

Geraldo Barboza de Oliveira Junior

Como se sabe, a cultura pode ser concebida como um conjunto de elementos do mundo humano e ambivalente podendo ser utilizada para significar um conjunto de práticas, valores e hábitos de uma população. Por exemplo, para cada etnia africana, existe uma forma de estabelecer relações particulares com o ambiente, e para cada um destes conjuntos espaciais/étnicos corresponde um conjunto cultural que define uma nação; e, por extensão, regras sociais, costumes, linguagem, hábitos alimentares e, principalmente, uma visão cosmológica para interpretar o mundo. Assim, vemos reproduzidas no Brasil, "pequenas Áfricas", sejam vinculadas, principalmente, às sociedades Ioruba e Banto.

De acordo com o Ministério do Desenvolvimento Social:

> Povos e Comunidades de terreiro são aquelas famílias que possuem vínculo com casa de tradição de matriz africana – chamada casa de terreiro. Este espaço congrega comunidades que possuem características comuns, como a

manutenção das tradições de matriz africana, o respeito aos ancestrais, os valores de generosidade e solidariedade, o conceito amplo de família e uma relação próxima com o meio ambiente. Dessa forma, essas comunidades possuem uma cultura diferenciada e uma organização social própria, que constituem patrimônio cultural afro-brasileiro. A identificação como pertencente a uma casa de tradição de matriz africana ou casa de terreiro é auto declaratória, seguindo os mesmos princípios da Convenção n.º 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), para povos indígenas e tribais.

De acordo com a Constituição Federal de 1988, em seu Título II (Dos Direitos e Garantias Fundamentais), Capítulo I (Dos Direitos e Deveres Individuais e Coletivos) em seu Art. 5º -V, fica assegurado que "*É inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto as suas liturgias*".

Este direito assegura aos adeptos das religiões de matriz africana e indígena a liberdade de culto de expressão pública. Constituem, assim, expressões do patrimônio cultural brasileiro.

Figura 1. Iaô (Noviço) em sua saída (batismo) à moda africana da Nação Ketu.

Por patrimônio Cultural se entende aspectos históricos e ecológicos de uma sociedade. Assim, este é constituído de bens culturais que são "*...a produção humana nos seus aspectos emocional, intelectual e material e todas as coisas que existem na natureza. Tudo que permite ao homem conhecer a si mesmo e ao mundo que o rodeia pode ser chamado de bem cultural*". (ATAÍDES et alli:1997:11-12).

A concepção atual de patrimônio cultural implica em uma divisão deste em quatro categorias. Assim:

> "Há os **bens naturais**, que são os elementos pertencentes à natureza: animais, vegetais e minerais. São recursos naturais os rios, os vales, as montanhas etc. os **bens de ordem material** são as criações dos homens visando aumentar seu bem-estar social, familiar, sua vida, e adaptar-se ao meio em que vivem. São bens materiais as coisas, os objetos, as construções etc., realizadas pelo homem. Os **bens de ordem intelectual**, são os "saberes" do homem. O conhecimento ou o saber que o homem utiliza na construção de um objeto é um exemplo de bem de ordem intelectual. Os **bens de ordem emocional** representam o sentimento individual ou coletivo – são as manifestações folclóricas, cívicas, religiosas e artísticas, eruditas e populares que se expressam por intermédio da música, da literatura, da dança etc." (ATAÍDES et alli:1997:11-12).

Enfim, patrimônio cultural é qualquer coisa que atesta a história de uma determinada sociedade, ou seja, tudo que se refere à identidade, à ação, à memória de uma sociedade. A seriedade do tema é para as comunidades tradicionais, incluindo aí os quilombolas, um imperativo no seu processo de empoderamento. Pois:

> "Se não há **preservação**, ocorre a perda da identidade cultural o que significa o fim de um povo. A força, a criatividade,

o orgulho e a consciência de uma sociedade mantêm viva sua cultura, sua identidade, aquilo que a faz ser exatamente o que ela é. ... O 'como preservar' está intimamente ligado à **educação...** Nesse processo educativo estão a **pesquisa** e a criação de **espaços culturais** (museus, arquivos, bibliotecas, lugares da memória...). Por meio deles a comunidade torna-se 'dona' do seu patrimônio cultural e passa a ter contato direto com a sua cultura e com a memória coletiva." (ATAÍDES, MACHADO E SOUZA. Goiânia:EdUCG, 1977:11-13).

A necessidade atual e emergente em um país como o Brasil requer o reconhecimento dos Terreiros de matriz afro-brasileira como espaços de (re)criação dos cultos africanos e ameríndios no Brasil e como forma de territorialidade das diversas culturas africanas e indígenas; que se reconfiguraram no Brasil, a partir do Candomblé, da umbanda e da Jurema Sagrada. No caso do município de Parnamirim (RN) existem cerca de dez terreiros de Candomblé (com rituais africanos) e algumas dezenas de terreiros de Umbanda (que tem uma estrutura mais simples em relação à "arquitetura" do candomblé).

Figura 2. Conjunto de Atabaques - próprio do Candomblé.

De acordo com o antropólogo Ordep Serra:

> "Um *terreiro* vem a ser um centro religioso e uma forma tradicional de assentamento de um grupo eclesial estruturado segundo as normas de um rito afro-brasileiro. A palavra é dicionarizada, tendo no registro lexicográfico este sentido particular reconhecido, e seu emprego verifica-se comum na vasta etnografia especializada (cf. Holanda Ferreira, 1975, s. v. Houaiss, 2001, s. v.; Lépine, 1982: 68, s. v., Becker, 1995, s.v.). O designativo *candomblé*, termo de origem quimbundo por cujo emprego se identifica, hoje, uma modalidade de culto afro-brasileiro, pode também aplicar-se a um centro onde esse culto é praticado: v.g. *candomblé do Engenho Velho, candomblé do Gantois...* (cf. Cacciatore, 1977; Lépine, op. cit., s.v.; Becker, 1995, p. 374, s.v.; Castro, 2001). A palavra *roça* é ainda empregada, embora cada vez menos, para indicar o espaço físico do candomblé. Em casas de culto do rito *ketu*, na Bahia, a expressão *ebé* (do ioruba *egbé*, cf. Abraham, 1958 s.v.) é usada para assinalar o tipo de

> grupo eclesial que se dedica a essa liturgia". (SERRA, 2010:08)

Portanto, é no terreiro que os seus integrantes organizam suas relações sociais, predominando a hierarquia da idade. Os mais velhos devem ser respeitados, porque têm mais experiência que os mais novos e detêm o segredo dos elementos necessários para a realização de alguns rituais sagrados e da significação de objetos, espaços e lugares componentes do território-terreiro. Assim, a lembrança recupera a tradição e o sentido de pertencimento do grupo expresso através dos rituais e geossímbolos tecendo uma rede de relações afetivas, significado por terreiros que se articulam. O terreiro e seu significado espacial e simbólico permite a análise das relações entre o sujeito, a organização social e sua qualificação expressa numa hierarquia de poder que o sustenta como território.

Figura 3. Trono do Orixá Xangô em destaque.

Figura 4. Atabaques e cadeiras para convidados de honra.

Dentro das considerações conceituais tecidas, podemos desenvolver a análise do território engendrado por um grupo religioso com fundamento na cultura afro-brasileira, onde o Candomblé como representações das nações africanas territorializadas no terreiro, lugar de existência e resistência política, social e religiosa, emerge na cidade, onde o meio urbano é determinante na criação destes territórios-terreiros.

Neste sentido, a formação de terreiros pode ser vista como imposição de uma territorialidade hegemônica, tendo em vista o preconceito da cultura dominante historicamente de origem europeia, fundamentada no registro judaico-cristão, e/ou, numa territorialidade de auto segregação do grupo religioso como estratégia de sobrevivência de sua cultura de fundamento africano, pois os indivíduos aí incluídos controlam o território ao qual pertencem e sentem orgulho de tal pertencimento e distinção do mesmo. Esse território bem demarcado faz com que se criem estratégias territoriais,

territorialidades de atuação do grupo, expressão de força e dos embates que se forjam na cidade.

Nas áreas urbanas e com a possibilidade de reunião dos indivíduos membros destas etnias, os cultos foram (re)organizados nas áreas periféricas da cidade, originando os terreiros de Candomblé, que devido à proximidade dos elementos da natureza, pode cultuar seu panteão, tendo em vista que este é seu bem simbólico maior para efeito de seu cerimonial ritualístico. Desta forma, os cultos tiveram que sofrer algumas adaptações espaciais e de significados, tais como: devido os habitantes originários de uma mesma aldeia africana ficarem aglutinados ao chegar à terra de exílio, os cultos dos diferentes orixás tiveram que ser praticados conjuntamente, em um mesmo espaço por meio da materialidade e imaterialidade da prática cultural em tela. De acordo com pesquisa pessoal, relembro que

> A história da Umbanda e do Candomblé no Rio Grande do Norte não foi diferente do resto do Brasil. Os cultos ganham visibilidade a partir da segunda metade do século XX. Entretanto, sua existência já fora registrada desde as primeiras décadas deste século (OLIVEIRA JUNIOR, 2018:7).

> No Rio Grande do Norte, em 1998, foi realizada a II Conferência Estadual de Direitos Humanos que aprovou entre outras proposições para o Programa Estadual de Direitos Humanos do RN, as seguintes propostas: a inclusão no currículo de primeiro e segundo graus a história e a cultura da comunidade negra e indígena no Brasil, na região Nordeste e no Estado do RN; e, o incentivo às ações que contribuam para a preservação da memória e fomento à produção cultural da comunidade negra do RN. Chegamos ao século XXI com uma estimativa de cerca de 1.500 terreiros no Estado. Desse total, aproximadamente, 1.000 na área da

> "Grande Natal" estão na Capital; e o restante espalhados pelos outros municípios. Entretanto, no Sistema Cadastro Único – CADÚNICO não chaga a 50 famílias que se autodeclarem como sendo de Povos de Terreiros (OLIVEIRA JUNIOR, 2018:11).

Essas colocações justificam a necessidade de ampliarmos as pesquisas sobre a religiosidade afro-brasileira no Estado do Rio Grande do Norte. Assim, *"escrever sobre religiões afro-brasileiras no Estado do Rio Grande do Norte, quanto em qualquer lugar no Brasil, implica, antes de tudo, falar sobre relações interpessoais entre pesquisadores e pesquisados"* (OLIVEIRA JUNIOR, 2018:4). É partindo deste princípio que trato aqui de um terreiro de Candomblé da nação Ketu, no qual estive em uma relação pessoal durante doze anos.

No bairro de Emaús, em Parnamirim, RN, está situada casa de cultura de matriz afro-brasileira "Casa de Babá", como é conhecido o Ilê Axé Airá Omó Aladê Orixalá[46], candomblé que representa a cultura africana da Nação Ketu. Na realidade, trata-se de um espaço socioambiental e religioso que compreende vários equipamentos arquitetônicos. A fronteira que determina os espaços, com por exemplo, em relação à moradia e ritualização, é flexível e dinâmica permitindo, em alguns casos, uma reconfiguração (ou sacralização) de novos espaços. Normalmente, os espaços do Axé vão se sobrepondo aos outros espaços de uso civil à medida que um terreiro amplia sua população. Ou como se diz entre os adeptos: *A casa aumentou de filhos, precisa de mais espaço para os Orixás... é natural!*

O marco inicial da Casa de Babá foi em 2004 com a abertura oficial deste terreiro. Já em 2005, o sacerdote da Casa, o Babalorixá Oldair Pena,

---

[46] Tradução do Ioruba: "Casa do Poder de Airá, filho amado de Orixalá", Título referente ao Orixá Xangô Airá, Orixá Patrono da casa. Juntamente com Iemanjá.

representava o estado do Rio Grande do Norte como Delegado Regional na Conferência Nacional para elaboração do Plano de Políticas de Igualdade Racial. Em um artigo em um jornal de Parnamirim, salientei que "*Parnamirim pode dar um passo a rente na construção de uma política legítima para a promoção da igualdade racial. Pode pensar e políticas que reflitam os diversos aspectos culturais da presença afro-brasileira em nosso município*".

Figura 5. Orixá Xangô Airá

Figura 6. Orixá Iemanjá. Protetora do Ilê.

A configuração inicial do Terreiro "Casa de Babá" foi realizada com a compra de dois lotes em Emaús. Já neste momento, foram construídos os seguintes equipamentos: Casa de Moradia do Babalorixá (incluindo dentro desta um quarto para as roupas de adereços sacros e um outro quarto para hospedar pessoas do Axé; e, a área de serviço que é utilizada pelo Ilê); Casa de Exu, Salão para festas; Cozinha do Axé, Casa de Egum, Banheiros; quarto-dispensa para material de uso litúrgico; e os quartos dos Orixás: um para Oxalá, dois para Orixás dos filhos-de-santo e um para os Orixás do Babalorixá (ressalto que estes foram construídos no que seria o quintal da moradia do Babalorixá).

A "Casa de Babá" para fazer frente a algumas demandas socioambientais tomou como providencias o isolamento acústico e climático do salão de festas; como forma de atender a uma proposição da boa percepção ambiental; e, ao mesmo tempo, evitar problemas com um dos vizinhos.

Figura 7. Babalorixá Oldair Pena

Na atualidade, podemos entender o espaço do Ilê Axé Airá Omo Aladê Orixalá como um local de resistência política e religiosa. Pois,

> Três fatores podem, em princípios, ser apontados como base para uma resistência organizado do Povo do Axé: uma participação maciça e crianças e jovens nos terreiros; o uso de mídias sociais para dar visibilidade às casas; e, a entrada de pessoas de classe média e acadêmicos no Candomblé. O que antes era visto apenas como religião de gente ignorante e pobre ganha novos ares (OLIVEIRA JUNIOR, 2018:13).

Na Casa de Babá, não há possibilidades de se estabelecer uma divisão entre o sagrado (de uso religioso) e o político (de uso civil). Todos os espaços, ali existentes são partes indissociáveis de uma composição religiosa e cultural que representa, em terra brasileiras, uma recomposição do ethos africano, em especial da cultura do Povo Ketu. Enfim, o Terreiro Casa de Babá é

um espaço para ser tombado como patrimônio cultural na cidade de Parnamirim.

REFERÊNCIAS

ATAÍDES, Jézus Marco, MACHADO, Laís Aparecida e SOUZA, Marcos André Torres de. **Cuidando do patrimônio cultural**. Goiânia: UCG, 1997.

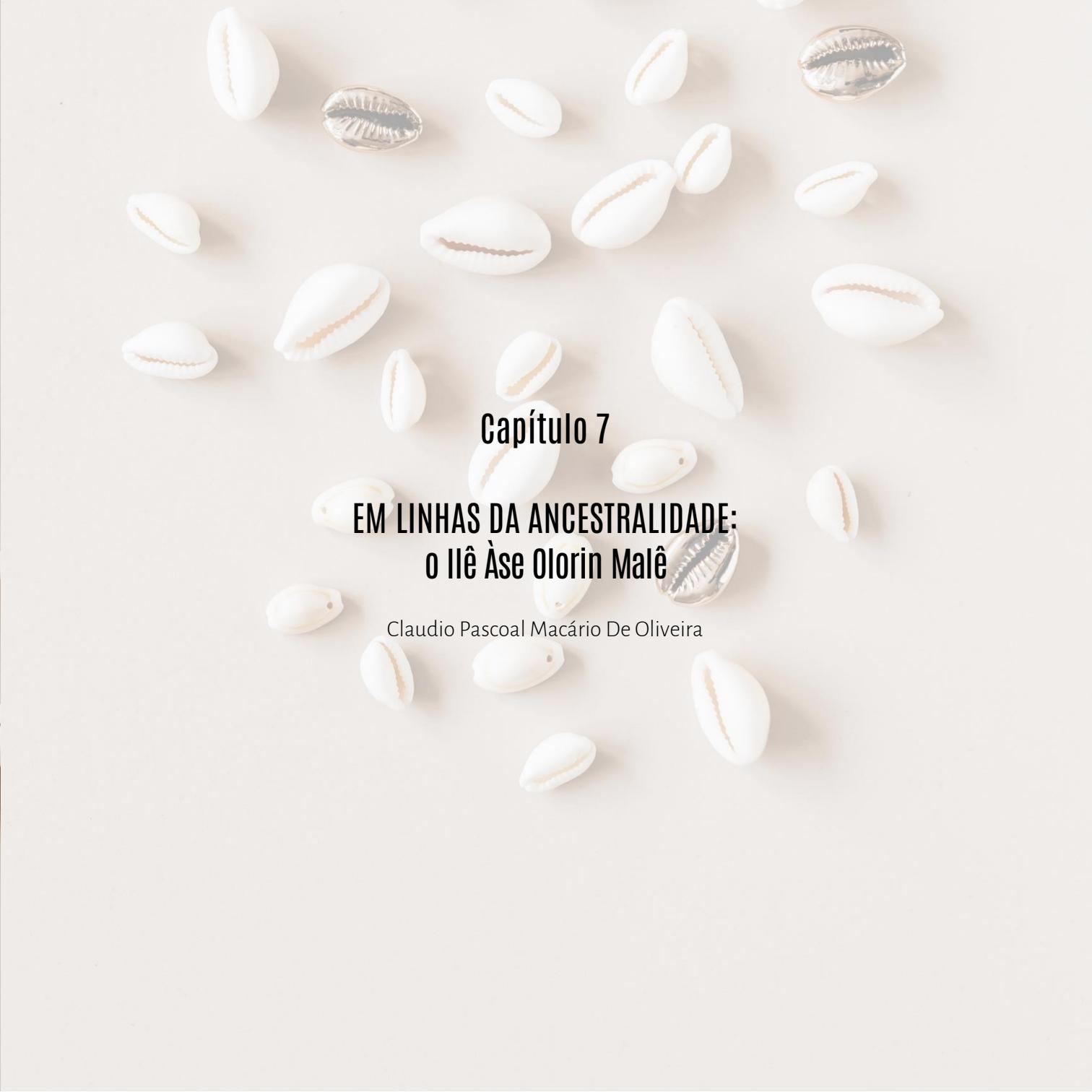
BRASIL. (Estatuto da Igualdade Racial): Lei nº12.288, de 20 de julho de 2010. 4ª ed. 1. Reimpressão – Brasília: Câmara dos Deputados. Edições Câmara, 2015

MDS – MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL. http://mds.gov.br/assuntos/ seguranca-alimentar/direito-a-alimentacao/povos-e-Comunidades-tradicionais/comunidadesde-terreiro. Acesso em 29/12/2017.

OLIVEIRA Jr., Geraldo Barboza de. **Cultura e religiosidade afro-brasileira em Parnamirim.** Parnamirim: Jornal Metropolitano, 2004.

OLIVEIRA Jr., Geraldo Barboza de. **A Religiosidade Afro-Brasileira na História do Rio Grande do Norte no Início do Século XXI:** Intolerância Contínua versus Resistência Crescente. Porto, Portugal: Trabalhos de Antropologia e Etnologia, Volume 58, anos 2018.

SEPPIR. **Estatuto da Igualdade Racial. Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010**. Brasília, DF: SEPPIR, 2020.

SERRA, Ordep. **Laudo antropológico: Exposição de motivos para instrução de pedido de tombamento do Terreiro do Gantois, ILÊ AXÉ IÁ OMIN IAMASSÊ, como patrimônio histórico e etnográfico do Brasil**. DF: Brasília, ABA, 2010.

Capítulo 7

EM LINHAS DA ANCESTRALIDADE: o Ilê Àse Olorin Malê

Claudio Pascoal Macário De Oliveira

EM LINHAS DA ANCESTRALIDADE: o Ilê Àse Olorin Malê

Claudio Pascoal Macário De Oliveira

A construção do presente artigo parte da narrativa pessoal do próprio autor, resgatando memórias de sua vida, de forma a permitir a percepção do processo de formação sacerdotal, a dedicação aos cultos de Candomblé e Jurema, a luta constante em defesa das religiões afro-ameríndias.

Para facilitar a construção do texto, permitindo a fruição cronológica dos fatos, optou-se por escrevê-lo em terceira pessoa, objetivando certa dose de impessoalidade. Contudo, como o processo de falar sobre si mesmo não existe desatrelado da personalização intrínseca, faz-se menções em primeira pessoa, geralmente afirmativas, sem cercear a liberdade criativa e a essência vital que impulsiona a narrativa.

No ano de 1980, precisamente no dia 21 de março, nascia em Natal Claudio Pascoal Macário De Oliveira, filho legítimo da Senhora Edna Florêncio de Oliveira e do Senhor Claudivino Macário De Oliveira, ambos ligados a tradição do culto sagrado aos Orixás e a Jurema Santa e Sagrada. Posteriormente, Claudio Oliveira, passou a ser conhecido como BABA CLAUDIO TY ÒSÀÁLÁ, em expressa alusão à vinculação com o Candomblé.

A senhora Edna conhecida como MÃE EDNA TY OYÁ (Yalorixá), Mãe biológica do senhor BABÁ CLAUDIO TY ÒSÀÁLÁ teve uma gestação conturbada. Aos 6 meses de gravidez, teve ameaça de aborto, estado este que perdurou durante toda a gestação. O nascimento do filho mais novo do casal, que era esperado para o final do mês de fevereiro, ocorreu de parto cesariano, somente no dia 21 de março.

Não obstante, teve-se o nascimento de uma criança forte e vigorosa, superando as dificuldades dos últimos meses de gestação, começando a luta para viver e, sem saber, assumir a grande missão de perpetuar uma tradição religiosa, fazendo brotar a semente cultivada pelos seus genitores. Aos 8 meses de vida, foi diagnosticado com um tipo de doença que acometia sua vitalidade (sarampo), em que os cuidados espirituais asseguraram a sua garantia de vida.

No desenvolvimento de sua infância, a presença de espíritos era corriqueira: ''*eu via entidades como caboclos, crianças, senhores, e senhoras que, posteriormente, viria a entender que seriam Exus e Pombagiras, Mestras e Mestres. Sentia energias diferentes, que me tocavam de dentro para fora e que naquele tempo, mesmo vindo de uma família que entendia da espiritualidade e praticava o culto aos Orixás, na tradição yorubá, era um grande tabu, pois os ensinamentos católicos eram muito presentes em nossa vida.*"

Sem saber, Claudio Pascoal estava seguindo os passos espirituais de sua genitora, a qual teve que ser iniciada no candomblé para o orixá IANSÃ, ainda na infância, pois também passou por um processo de adoecimento, com apenas 13 anos de idade, que ocasionou em sua iniciação, tornando-se posteriormente em Mãe EDNA TY OYÁ, mulher negra, vinda de uma família com o ensinamento cristão/evangélico.

Mãe EDNA TY OYÁ, foi levada pelo pai a um terreiro de Candomblé, sem saber exatamente o que tinha. Sofria de hemorragia e, por várias vezes, em reuniões de pastores, que se denominavam como ciclo de orações, apresentava desmaios. Certo dia, o senhor José Florência, pai biológico de Mãe EDNA TY OYÁ, levou-a à casa de um senhor que jogava búzios.

Após a consulta ao oráculo[47], o sacerdote muito calmamente informou que a jovem enferma precisava passar por um processo iniciático, caso o senhor José não quisesse perder sua filha. Durante a consulta aos búzios, a Senhora Edna sofreu um desmaio, o qual na verdade significava uma forma do Orixá se manifestar em pessoas que precisam ser iniciadas, cujo processo recebe o nome de "bolação[48]"

O babalorixá revela que a Senhora Edna teria uma doença que a acometia, porém a divindade OYÁ (IANSÃ), iria lhe curar. Diante da recomendação, o senhor José Florêncio não pensou duas vezes e assim realizou a iniciação de sua filha às pressas.

Na época em que a Senhora Edna se iniciou, o processo de ingresso no Candomblé era um tabu, pois o preconceito era o carro-chefe que movia as relações sociais. Tudo foi feito em sigilo, pois se a polícia soubesse das práticas iniciáticas ou de culto poderia prender a todos, inclusive o próprio pai biológico que teria dado autorização.

---

[47] O jogo de búzios é considerado o oráculo sagrado do Candomblé, na perspectiva brasileira.

[48] A "bolação", também chamado o ato de "bolar" ou "bolonã", consistente em um desmaio, representa para os candomblecistas uma aproximação da divindade, com indicação de que a pessoa que passou pelo processo deve se iniciar.

Figura 8. Edna de Oyá em sua feitura.

Menos de três meses após a iniciação da Senhora Edna, o babalorixá que a iniciou desencarnou, deixando-a sem orientador espiritual durante sete anos. Após esse período, ela teve o conhecimento de que um tio, que era marinheiro e babalorixá, estava sendo transferido para Natal, o saudoso TO-INHO DE ALAKETU, o qual posteriormente passou a ser seu novo zelador, colocando em dia as obrigações[49] atrasadas.

O referido sacerdote não teve tempo de fechar o ciclo de sete anos da Senhora Edna, em decorrência de vir a falecer antes do prazo previsto para cumprimento da última obrigação. Novamente a Senhora Edna ficou mais um tempo sem zelador. Neste ínterim, conheceu o Senhor Claudivino, um admirador do culto dos orixás e marinheiro, vindo a casar come com ele.

[49] Após a iniciação no Candomblé, o noviço passa por um ciclo de obrigações, com recolhimento e práticas de funções religiosas, ao completar um (01) ano, três (03) anos e sete (07) anos de iniciado. Algumas Casas de Santo também praticam a obrigação de cinco (05) anos.

Com o transcorrer do tempo, depois de vários anos, a Senhora Edna conheceu o saudoso MERCIVAL FRANCISCO DE ARRUDA, através do seu esposo, mais conhecido como PAI MERCIVAL (TOGUN Á), o qual viria a se tornar seu Babalorixá, dando continuidade às suas obrigações religiosas, passando a ela o cargo outorgado por OLODUMARÊ (deus) de YALORIXÁ.

Figura 9. Pai Mercival

Em face de nascer em uma família praticante do culto aos Orixás, a infância de Claudio Macário se deu participando de funções para Orixás em sua residência, pois a cada ano que PAI MERCIVAL vinha à Natal dar obrigação em Mãe Edna (enquanto ela ainda não tinha recebido o cargo de Yalorixá) as obrigações eram socializadas com a família biológica, assim como eram sempre acompanhadas por irmãos de santo, amigos e familiares.

Aos seis anos de idade Claudio Macário estava brincando no quintal da casa, quando encontrou uma pedra e falou para o seu pai que aquela pedra

seria um símbolo de uma divindade que estaria presente em seu caminho. Essa pedra foi tomada de suas mãos pelo seu pai, o qual falou com a voz alterada: "deixe de brincadeira, isso é só uma pedra; não brinque com isso menino."

Quinze dias após o acontecimento deste fato, o saudoso PAI MERCIVAL, estava a chegar para realização de mais uma obrigação para a Senhora Edna. No ato da função, ele abre um jogo de búzios para se comunicar com a ancestralidade e, de forma surpresa, PAI MERCIVAL diz que um orixá estava se comunicando com ele, que se tratava da divindade AYRÁ, dizendo que havia uma necessidade de alimentar aquela divindade no caminho de uma pessoa ali presente.

Para surpresa do Senhor Claudivino era exatamente no caminho do seu filho Claudio. Respeitando o pedido da divindade, PAI MERCIVAL joga para Claudio e diz: "meu filho, você achou algo que lhe chamou atenção?" E o garoto respondeu: "sim pai[50], uma pedra". Então ele disse: "vá buscá-la para mim". Claudio Macário foi pegar a mencionada pedra, a qual que se encontrava no quintal de casa. Este ato simbólico foi o primeiro compromisso que o sagrado deu ao então garoto, assegurando que a garantia da trajetória tinha se iniciado.

Babá Claudio relata a outra parte de sua trajetória de vida: "*com sete anos de idade minha mãe me levou a uma clínica de reabilitação infantil, pois eu era muito ativo e pelo fato de ver espíritos e ter vários amigos que na cabeça dela, seriam amiguinhos imaginários. Fiz um tratamento nessa clínica e, certo dia, a gestora e a*

---

[50] Alusão a "pai de santo", sacerdote.

médica falaram para a minha mãe que procurasse outros meios, pois eu não tinha nem um problema material; meu problema era outro."

O relato deste fato tem uma significância ímpar, pois mostra que, mesmo BABÁ CLAUDIO TY ÒSÀÁLÁ tendo nascido em maio a uma família de candomblecistas, houve certa relutância em aceitar a aptidão da criança para o caminho junto às divindades africanas, optando-se por resolver as questões através da via medicamentosa e terapêutica.

Em sua trajetória de vida, o jovem Claudio Macário teve a oportunidade de viver entre grandes nomes do Candomblé, como BABÁ KAROL (que posteriormente seria seu avô de jurema), PAI RIVALDO, seu GERALDO CABOCLO, PAI JOÃO DE YEMONJA entre outros.

A Senhora EDNA TY OYÁ frequentava muito um terreiro de Jurema, que se chamava CABOCLO ARACATI, pertencente ao saudoso GERALDO GUEDES, um homem íntegro, respeitoso, sábio, que veio a ser responsável pelo desenvolvido espiritual de BABÁ CLAUDIO TY ÒSÀÁLÁ, o qual assumiu os primeiros preparos de Jurema, sendo considerado seu primeiro padrinho. Foi nesta Casa que o BABÁ CLAUDIO TY ÒSÀÁLÁ começou a incorporar entidades da Jurema. Ao completar doze anos, aconteceu sua consagração na Jurema, por JOSÉ LOPES GALVÃO conhecido como DEDÉ BAIANO.

A trajetória de orixá de BABÁ CLAUDIO TY ÒSÀÁLÁ toma um rumo, quando completou sete anos de idade e sua genitora perguntou: "*meu filho, o que você quer ganhar de presente?*" A Senhora EDNA TY OYÁ recebeu como resposta: "eu quero ser feito no santo!" Diante da inesperada resposta, a Yalorixá

respondeu: *"você não vai fazer santo agora, pois você é uma criança. Para fazer santo tem que ter responsabilidade, e você não tem.*[51]"

No compasso do avançar da idade, BABÁ CLAUDIO TY ÒSÀÁLÁ teve sua infância marcada pela presença de um homem que morava junto à sua família biológica. Era um irmão de santo da Senhora EDNA TY OYÁ, que ajudou criar Claudio Macário, nas ocasiões em que sua genitora saía para trabalhar, ao ponto desta pessoa ser vista como um segundo pai.

Esse mencionado cidadão se chamava FRANCISCO WILLIAN DE OLIVEIRA (iniciado no Candomblé por PAI MERCIVAL), conhecido como PAI WILLIAN TY OYÁ. Por volta dos seis anos de idade de Claudio Macário, existe uma ruptura nessa relação de cuidados, pois o Senhor FRANCISCO WILLIAN DE OLIVEIRA foi embora para Salvador - BA.

No ano de 1987, o genitor de BABÁ CLAUDIO TY ÒSÀÁLÁ, cai muito doente, em decorrência de um alimento que tinha ingerido (uma arraia pintada) na praia de Zumbi, local onde a família passava o veraneio todo ano. Na busca de encontrar a cura do seu esposo, a Senhora EDNA TY OYÁ vendeu quase tudo que a família tinha a disposição, mas o Senhor Claudivino continuava definhando.

Sem saber mais como proceder, a Senhora EDNA TY OYÁ chama PAI WILLIAN de Salvador para Natal, pois como esposa ela não poderia fazer nada no caminho religioso pelo seu marido. Atendendo ao pedido, PAI WILLIAN veio da Bahia e, ao chegar em Natal, abre um jogo de búzios para o Senhor Claudivino e diz que o problema dele era espiritual, vindo a realizar uma

---

[51] Vale ressaltar que durante a infância e adolescência, Cláudio foi incentivado pela mãe a seguir outras religiões. Assim, ela foi coroinha na Igreja Católica e fez parte da juventude evangélica. A senhora Edna queria ter certeza da vontade e do caminho espiritual do filho.

limpeza (ebó), que ocorreria na Praia de Zumbi, pois se tratava de uma limpeza muito pesada.

Ao término do ritual, PAI WILLIAN pergunta ao Senhor Claudivino o que de fato teria feito mal a ele, recebendo a resposta de que tudo teria acontecido após ele ter comido uma arraia pintada. PAI WILLIAN diz que a comida lhe fez mal, irá lhe curar, porém nunca mais depois disso ele poderia comer arraia.

PAI WILLIAN disse que OXALÁ[52] queria que ele construísse uma casa de culto afrodescendente para poder perpetuar a cultura e a tradição dos Orixás. Com a cura obtida, o Senhor Claudivino, no ano de 1988, compra um terreno na Zona Norte de Natal, onde seria construída a CASA DE OXALÁ, mediante muitas objeções da Senhora EDNA TY OYÁ, pois o local onde foi comprado era deserto.

No ano de 1989, a construção da Casa de Santo começou. Existia uma grande dificuldade, pois o acesso era péssimo, o terreno era inclinado e, a única árvore que existia era um pé de mangueira. Para edificar, muitos restos de árvores foram retirados, muitas caçambas de areia foram colocadas nesse local para poder nivelar a terra. Vencendo todas as dificuldades, no ano de 1989 começa a fundação da casa de Pai OXALÁ.

BABÁ CLAUDIO TY ÒSÀÁLÁ afirma que sua trajetória de infância foi marcada por vários problemas de saúde. Em destaque, o acidente com pólvora em 1990, que queimou sua garganta e cordas vocais. O médico que o tratou disse que nunca mais ele iria falar. Foi hospitalizado no Hospital PAPI, levando-o a receber penicilina, sem saber que era alérgico, ocasionando na

[52] Divindade africana do panteão do Candomblé Ketu, responsável pela paz e processo criador que mantém o universo.

mesma hora um choque anafilático e duas paradas cardíacas, ocasião em que sua vida foi cessada por três minutos.

Sua garganta foi tomada por uma bactéria chamada estreptococos, tendo o médico afirmado naquele momento que seu quadro era muito difícil. Segundo relato do BABÁ CLAUDIO TY ÒSÀÁLÁ, este afirma que recebeu uma visita espiritual durante uma madrugada em que estava internado: uma entidade que sua mãe recebia e se chama EDMUNDO, a qual lhe disse: "*filho vou lhe tirar daqui você vai ficar bom, pois você tem uma grande missão*".

Para sua surpresa, BABÁ CLAUDIO TY ÒSÀÁLÁ recebeu várias visitas durante a noite, dentre elas um homem todo de branco e uma mulher do cabelo afro (abalaiado) vestida de branco, os quais aplicaram uma medicação, deixando-o entorpecido, porém vendo tudo sem dor. Chegou a ver na hora que eles limparam sua garganta com um instrumento estranho e algodão, além de líquidos ignorados.

Ao terminar o procedimento, as entidades se despediram e ele simplesmente adormeceu. Ao acordar, sentiu-se melhor, pois podia deglutir sem dor. Nesta ocasião, BABÁ CLAUDIO TY ÒSÀÁLÁ revelou à sua mãe o fato ocorrido e ela questionou o porquê não tinham chamado ela. Em ato subsequente, sua genitora foi em busca do prontuário para saber de fato quem teria realizado o procedimento e que tipo de procedimento teriam feito, quando tiveram a surpresa que nenhum médico vivo teria passado em seu quarto.

O mistério do ocorrido no hospital gerou uma pesquisa médica com os plantonistas para descobrir quem tinha feito o suposto procedimento e, mais uma vez, para surpresa de todos, não foi apontado procedimento realizado por qualquer médico, tratando-se de fato de uma visita espiritual,

abençoada, que dois dias depois deu a honra da então criança estar em casa, através da alta médica. Após o ocorrido uma das promessas da Senhora EDNA TY OYÁ era que de que, acaso seu filho ficasse recuperado, seria iniciado no Candomblé, o que assim foi realmente feito.

Durante a infância de BABÁ CLAUDIO TY ÒSÀÁLÁ, sua mãe também viajava para Recife-PE, para participar das obrigações na casa do seu babalorixá, PAI MERCIVAL, levando-o com ela, permitindo que a criança aprendesse muitas coisas no caminho religioso, aprendendo as práticas sagradas de cultuar e louvar orixá. PAI MERCIVAL foi um grande babalorixá, deixando um grande legado para o Candomblé

Em 1991 a casa de Oxalá foi aberta ao público, foram mais de dois anos de construção da CASA DE OXALÁ/ILE ÀSE OLORUN MALÉ, a minha iniciação para o orixá OSAOGYAN foi feita pelas mãos de FRANCISCO WILLIAN DE OLIVEIRA (PAI WILLIAN TY OYÁ), filho de meu PAI MERCIVAL (meu avô de orixá e babalorixá de mãe biológica, MÃE EDNA TY OYÁ), fui iniciado junto a um barco de mais dois irmãos, ADRIANA TY OSUMARÉ (minha irmã biológica) e CLEONE TY OGUN.

Figura 10. Fachada atual do Ilé Olorun

Dividia minha vida de criança com minhas responsabilidades de àse, pois comecei a ser orientador muito cedo, convivia com pessoas mais velhas e fui tomado como mentor muito cedo, pessoas me procuravam para tomar conselhos, serem rezadas, curadas de enfermidades. Enfim, situações que para uma criança considerada normal, era impossível. Minha mãe passou a ser a yalorixá da casa, e eu a acompanhava em todos os passos. OLODUMARÊ (DEUS) já tinha passado para mim a responsabilidade, orixá estava me preparando desde pequeno, várias pessoas mais velhas de orixá já tinham recebido essa mensagem dos ancestrais, sempre revelavam e comentavam, "ESSE MENINO VAI SER BABALORIXÁ".

Participei de várias iniciações realizadas por minha mãe, onde sem saber estava cursando uma grande faculdade. A liderança em minha vida se destacou em várias áreas, líder de turma, vice-presidente de grêmio estudantil, que abriu as portas para que eu engajasse no movimento estudantil,

em seguida movimento negro, movimento de povos tradicionais de matriz africana, e movimento LGBTQIA+. O preconceito sempre esteve presente durante a minha trajetória, porém de uma forma muito responsável sempre combati essas práticas.

Quando completei meus sete anos de iniciado chegou a minha vez de receber o cargo de babalorixá, e tomar junto a minha mãe o posto de ser sacerdote da CASA DE OXALÁ, a responsabilidade iria triplicar, foi aí que entendi, todos os ensinamentos e preparo que nosso pai OLODUMARÊ tinha confiado a mim, o cuidar de pessoas, curas, a presença das entidades e divindades em minha vida, PAI OXALÁ disse que eu estava pronto.

Após a fundação da ILE ÀSE OLORUN MALÉ minha família passou a morar no àse, sofremos várias perseguições de vizinhos, inclusive evangélicos, por puro preconceito, tínhamos uma vizinha que nos denunciou na delegacia por mais de quinze vezes. No ano de 1998 minha mãe e meu pai se mudou para a casa deles no bairro nordeste e eu fiquei morando no àse com uma filha iniciada da casa, com o retorno de minha família para sua casa de morada, os ataques preconceituosos ficaram mais intenso.

Um belo dia estava fazendo uma celebração de jurema em minha casa, quando um dos nossos vizinhos começaram a tocar fogo em pneus encostado em meu muro com a finalidade de prejudicar a celebração, mesmo com a tentativa frustrada do vizinho, conseguimos finalizar o ritual. Porém achando pouco denunciou à DEPREMA (Delegacia especializada do meio ambiente), onde fui chamado para uma audiência presencial com o senhor delegado responsável.

Neste momento fui acompanhado por um amigo professor, antropólogo GERALDO BARBOZA, que me orientou e me deu um grande suporte

emocional. Ao ouvir o delegado, que naquele momento me falou que eu não poderia realizar mais meus cultos tradicionais em minha casa, a minha resposta ao senhor delegado foi que ele redigisse um documento me proibisse de exercer minhas funções sacra em minha ile. O delegado me respondeu que não poderia fazer isso, e eu respondi a ele, *"pois o senhor vai me trazer preso com todos os meus apetrechos e indumentárias sagradas"*, com minha resposta ele encaminhou meu processo para o fórum de justiça.

Minha caminhada a partir desse momento por um advogado foi muito grande, pois vários advogados que sabiam do caso não queriam se envolver, por se tratar de um caso ligado a uma casa de àse. Em minha busca fui em vários locais (órgãos) que deveriam ser defensores da justiça ou no mínimo responsáveis por uma postura defensiva dos cultos tradicionais. Naquele momento bati à porta da Federação de Umbanda Do RN, para minha surpresa o advogado que estava à frente da instituição para advogar pelas causas dos povos tradicionais, era evangélico, o que gerou uma grande discussão entre minha pessoa e a instituição que seria a responsável naquela época para manter a integridade dos seus filiados.

Essa época foi marcada por perseguições a várias casas de culto tradicional de àse, pois existia uma promotoria que chegou a fechar muitos terreiros em Natal, foi quando eu, BABÁ CLAUDIO, e meu amigo, PAI RYCHELMY iniciado ao orixá EXÚ, decidimos montar uma comissão de povos tradicionais para tentar reverter essa situação.

A minha procura incansável por um advogado continuava, em um de meus diálogos com o sagrado, fiz um arroz para pai oxalá e ao oferecer disse, *"meu pai oxalá nunca deixarei de lutar, estou aqui para enfrentar o que for preciso, para poder professar minha fé, o que acredito, e tenho certeza que o senhor me guiará*

no caminho certo, tenho fé e acredito que será resolvido da melhor forma, se eu tiver que ser preso, mesmo sem ser bandido, para poder professar o que acredito, eu serei !, meu pai estou em suas mãos, cumprirei seu pedido com amor e honra".

Ao bater minha cabeça no chão me levantei com uma força que me tomava inexplicável, depois desse dia junto com meu pai, encontrei um advogado que aceitou minha causa, o senhor EMANOEL PALHANO, DR. EMANOEL que se tornou um amigo. Ele conviveu a vida toda com sua tia que era de àse, após o falecimento dela ele estava afastado e minha causa o trouxe de volta para o àse.

O mais mágico de tudo isso, era que o sagrado já tinha trilhado tudo, ele me orientou, me acalmou e com muita responsabilidade e sabedoria, conduziu tudo, meu processo foi jugado e eu fiquei assinando um documento de três em três meses no fórum. Após esse fato foi minha vez de mover uma ação contra o evangélico ao qual tive o privilégio de ser vencedor, graças ao empenho do senhor EMANOEL ao qual agradeço o trabalho e o empenho.

Durante muito tempo meu pai biológico passou por vários procedimentos cirúrgicos foram 17 cirurgias, procedimentos esse que subestima a ciência. Como um bom homem de OXALÁ superou todos eles, pois a fé no sagrado é grandiosa, e a cada obstáculo superado temos a certeza de que estamos no caminho certo. O nosso sagrado nunca nos deixou sem respostas, e a prova disso é a vitalidade do meu genitor, por muitas vezes que os médicos chamavam à família para dizer que a hora dela tinha chegado, a espiritualidade e as divindades falavam que não... a missão dele não tinha chegado ao fim.

Muitos anos se passaram, meu iniciador PAI WILLIAN partiu para o orun (céu), e eu dei continuidade as minhas obrigações com pai TONINHO TY OSUN de São Paulo.

No ano de 2010 fui convidado para trabalhar em um departamento de equidade social no município de Natal, ao qual entreguei meu cargo por entender que não estava sendo cumprido os encaminhamentos daquele departamento Em seguida, fui trabalhar com a vereadora SARGENTO REGINA. Entretanto, a mesma não tinha condições de me nomear, e fui desenvolver o trabalho para ela de forma voluntaria até a vereadora ter condições de me locar em seu gabinete (caso houvesse a possibilidade), simplesmente por acreditar no mandato e no seu trabalho.

No ano de 2011, eu, BABÁ CLAUDIO, o garoto que o médico falou que não iria mais falar, montei uma banda de cultura negra chamada NÊGO ZÂMBI, sendo o vocalista oficial. Nesta oportunidade, tive a honra de realizar o primeiro evento da consciência negra na câmara municipal de Natal, realizado pelo mandato da vereadora Sargento Regina - com a cara e a coragem. Em seguida, no mesmo ano a banda realizou o primeiro réveillon dos povos tradicionais em um palco montado na praia de Yemonjá. Durante anos realizo festas na nossa casa de àse (CASA DE OXALÁ), entoando cânticos acompanhado por instrumentos de percussão sem microfone, no mínimo por cinco horas.

Depois de um tempo de meu processo de justiça, tive a honra de dar obrigação em DR. EMANOEL para o orixá OSUN, o meu processo foi parte de sua dissertação de mestrado.

O ILE ÀSE OLORUN MALÉ, ainda hoje, funciona no mesmo endereço de fundação, desenvolvendo trabalhos sociais e culturais. Hoje, como

coordenador executivo do estado do RN, faço parte de uma organização chamada FONSANPOTMA (Fórum Nacional De Segurança Alimentar E Nutricional Dos Povos Tradicionais De Matriz Africana), sou intérprete oficial de uma escola de samba chamada BATUQUE ANCESTRAL, e um dos fundadores da LIGA DAS ESCOLAS DE SAMBA DO RN ao qual ocupo uma vaga no concelho fiscal, estou na suplência do concelho de cultura do município de Natal, e na suplência do concelho LGBTQIA+ do estado.

Nossa casa hoje é uma das referências da tradição Yorubá e Jurema do RN, recebemos alunos da universidade, realizamos práticas da tradição da Yorubá e da Jurema Sagrada, mantendo nossos ensinamentos e orientando nossos adeptos, lutando contra o preconceito e a discriminação imposta por uma sociedade perseguidora e cruel. Nossos antepassados nos ensinaram a respeitar, mais também a resistir e lutar por nossos direitos.

ÒRÌSÀ FUN MI LÓKUN LÁTI JAGUN ÀTI SÉGUN !
(orixá torna-me forte para lutar e vencer!)

MEMÓRIAS FOTOGRÁFICAS

Figura 11. Claudinho em transe com Oxaguiã

Figura 12.Claudinho e o pai Claudivino.

Figura 13.Claudinho e Edna.

Figura 14. Tronos de Pai Cláudio e Mãe Edna.

Figura 15. Salão de festas.

Figura 16. Cláudio Zambi e Rita Benedito em show em Natal, RN.

Capítulo 8

CANDOMBLÉ ANGOLA NASCE EM SOLO POTIGUAR: Casa do Bengê Ngola Djanga Ria Lembaranganga

Moizés Fernandes de Queirós, Tata Kassulupongo

CANDOMBLÉ ANGOLA NASCE EM SOLO POTIGUAR: Casa do Bengê Ngola Djanga Ria Lembaranganga

Moizés Fernandes de Queirós, Tata Kassulupongo

O meu encontro com as religiões afro-brasileiras veio acontecer já em minha fase adulta quando diante de problemas de saúde após frequentar Centros Kardecistas e Terreiros de Umbanda em especial o Terreiro Caboclo Japiaçu, de Mãe Lourdes, em Natal, fui orientado a procurar uma Casa de Candomblé para ser iniciado no Santo.

As energias de Pai Oxalá me levaram até o Centro Senhor do Bonfim, dirigido por Mãe Avelina/Babajarê, em Macaíba, que cultuava o Candomblé Nação keto. Foi nessa casa que em 1982 fiz minha iniciação na religião, tendo Oxalá como Orixá de frente e Omulú como segundo (Orixá), e em 1988 recebi Deká das mãos de Mãe Avelina e, a partir daí fundando meu terreiro de Candomblé na Nação Keto, na minha residência no Conjunto Santarém.

Posteriormente, no ano de 1990, após a passagem da saudosa Mãe Avelina, já com meus oito anos de iniciado no Candomblé de Nação Keto, conheci por meio de uma transmissão de TV local, o Tata ndiá Nkisi Ananguê descendente do Benguê Gomeia, Pós Graduado em História, Cultura Afro-

brasileira e Ciências da Religião (UCAM) Extensão Universitária em "O povo Banto" (UERJ), sacerdote primaz da Casa Raiz do Benguê Ngola DJanga Ria Matamba - CRBNDM, Presidente da Confederação Nacional dos Candomblés de Angola e dos Costumes e Tradições Bantu no Brasil – CNCACTBB, localizada em Nova Iguaçu.

Após longos estudos, e consultas entre as divindades feitas pela autoridade Bantu, migrei para o Candomblé Bantu, onde passei por todos os rituais de iniciação na Nação Angola, tendo sido katulado, raspado e pintado, por tratar-se de nação diferente da qual fui iniciado anteriormente, recebendo a dijina de *Kassulupongo* (nome dado às pessoas feitas na Nação de Candomblé de língua banta, na (Nação Angola). Todavia, o seu tempo de yaô no Ketu, foi considerado apto, para que recebesse das mãos do *Tata ndiá Nkisi Anangue*, a sua *Ngecè Kassambá Muvu* (obrigação de sete anos) e a sua *Kijingu* (Cuia) no Candomblé Nação Angola bem como o título de Tata *ndiá Mukisi/Nkisi*, (pai de santo) dando continuidade ao meu antigo *Ylê* (casa), agora como Inzo, "Casa do Benguê Ngola Djanga ria Lembaranganga". Já sacralizada nos moldes do solo angolano conforme os fundamentos do Candomblé Nação Angola (*Bantu*) tornando-se a Primeira casa de Candomblé Angola do Rio Grande do Norte.

Durante algum tempo o terreiro continuou funcionando em minha residência em Natal. Em 1999 fez sua *Ngecè Undekó Canano Muvu*, Obrigação de 14 Anos. Em seguida com a aquisição de um terreno e a construção do novo espaço, minha nzo transfere-se para a Comunidade de Campinas, no município de Extremoz, onde se estabelece hoje a Casa do *Benge Ngola Djanga ria Lembaranganga - CBNDL*. Após uma sequência de *Ngecè Benge Mutue:* Barcos com saídas de Muzenzas, Confirmações de Kambonos, Makotas e entregas

de Kijingu, em 18 de janeiro de 2014 fez a sua *Ngece Apekó Rianga Muvu*, Obrigação de 21 Anos pelas mãos do Tata ria Inkice Ananguê.

Atualmente eu Moizés Fernandes de Queiros, Tata Kassulupongo, além da direção da CBNDL, sou representante Estadual da Confederação dos Candomblés de Angola e dos Costumes e Tradições Bantu no Brasil - CNCACTBB e titular da Federação dos Candomblés de Angola e dos Costumes e Tradições Bantu no Rio Grande do Norte – FCACTBRN.

A Casa do Bengê Ngola Djanga Ria Lembaranganga é reconhecida de Utilidade. Pública Municipal/Natal Lei Nº 4.817 de 03/04/97 e Estadual Lei Nº 7.236 de 15/06/98, CNPJ 01.575.502/0001-03. É uma ONG Social Cultural e Religiosa de Costumes e Tradições Bantu.

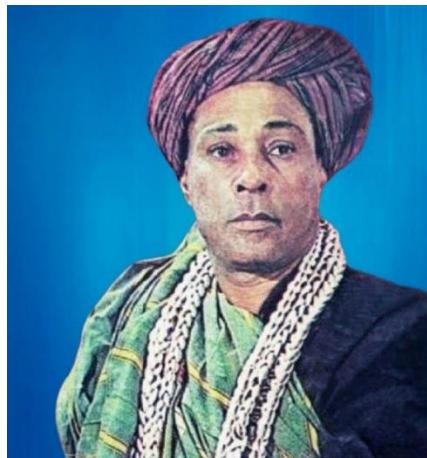



Foto 1. Tata Londirá (Joãozinho da Golméia) - Ancestral (raiz) da casa. (Meu Tataravô)

Foto 2. Meu Avô e Minha Bisavó, (In Memória).

Foto 3. Tata Ndia Nkise Ananguê (Meu Pai).

Foto 4. Abertura do Abassa Benguê Bosso Lembaranganga Kibossitala na década de 90.

Foto 5. Confirmação da Makota Matambenzô e das Muzenzas Kaiangofange (Mameto Matamba), Katuazê (Tateto Kavungo), Dandeuala (Mameto Dandalunda), e Meansidam (Tateto Angorô). Primeiro Barco de Muzenzas iniciado pelo Tata Kassulupongo

Foto 6. Obrigação de 14 anos do Tata Kassulupongo e iniciação do Kambui Keuamukongo. Tateto Lembaranganga conduzindo o seu primeiro Kambono ao Sambilê, Tata Kambui Keuamukongo Confirmado no ano de 1999.

Foto 7. Tateto Kavungo.

Em agosto de 2005 o Tata Ria Nkise Kassulupongo entregando o primeiro kijingu a Masaleuí de Mameto Kaitumba. Nesse dia também houve a confirmação da Makota Dalumenha e o nascimento do Muzenza Rossilutango do Nkise Tateto Inkose, e da Muzenza Moneuala do Nkice Mameto Dandalunda.

Foto 8. Mameto Dandalunda

Foto 9. Tateto Lembaranganga conduzindo o Tata Kivonda Mukiamesso ao Sambilê.

Foto 10. Ngomba dos Mikise Tateto Mukumbe e Mameto Dandalunda.

Foto 11. No ano de 2012 ocorre a segunda entrega de kijingu (entrega de cuia) a kuizambe do Nkise Tateto Lembaranganga pelo Tata Ria Nkise Kassulupongo.

Foto 2. Tata Kassulupongo conduzindo o Nkise Tateto Lembaranganga

No ano de 2013 aconteceu a Obrigação de 21 anos do Tata Ria Nkise Kassulupongo.

Foto 3. Tata Kassulupongo em sua primeira saída.

Foto 4. Tateto Lembaranganga com Mukangue (Máscara) sendo conduzido Pelo Tata Ria Nkise Ananguê.

Batukajé de Confirmação da Makota Kitundanda Ria Mameto Dandalunda e da Muzenza Kitabukitena Ria Mameto Zumbaranda em 2014.

Makota Matambenzô foi convidada a conduzir Tateto Lemba a nzuelar Azí (Nome) do Nkise (Santo) da Makota.

Foto 5. Saída das Makotas,

Foto 6. 1ª Saída da Muzenza.

Foto 17. 2ª Saída da Muzenza

Foto 18. 3ª Saída da Muzenza; saída que Nzuela (fala) o Azi (nome) do Inkise (santo).

Foto 19. Inkice em roupa de Festa.

KIZOMBAS (FESTA) TRADICIONAIS DA C.B.N.D.L.

Em 2019 ocorreu Kizomba Ria Lembaranganga e Undu Ria Kambono (confimação de ogans) do Tata Mabaia Kabikaungoma e do Tata Kambui Kafuluakomgode com a presença do Tata Ria Nkise Anangue.

Foto 20. Tateto Lembaranganga com Tata Mabaia Kabikaugoma

Foto 21. Tateto Lembaranganga com Tata Kambuí Kafuluakomgode

KOKOANA (O BANQUETE DO REI DA TERRA) EM AGOSTO

É um ritual pra Kavungo, que no Ketu é Obaluaê. A Kukuana simboliza a fartura no Candomblé Angola. Faz-se a homenagem ao Nkisi agradecendo a alimentação e fartura na Casa. É um agradecimento ao homem da terra. O Nkisi busca a fartura, transformando as raízes e sementes em alimentação.

Kavungo tem uma energia que envolve a terra, porque é através dela que sai o alimento. Da terra se extrai toda riqueza, por isso, é o Nkisi muito rico. Essa festa é feita em um período de sete dias durante os quais tem reza, pipoca e despacho. Todos os dias seguem a mesma sequência.

A pipoca é o alimento ritual preferido deste Nkisi que tem domínio sobre as doenças, detentor dos mistérios da vida e da morte". E explica a simbologia: "A pipoca é análoga às feridas da pele. A ferida pipocou ou estourou. Não falamos assim? Daí ser esse mesmo alimento utilizado para limpeza espiritual do corpo.

Foto 22. Salão enfeitado com pipocas.

Foto 7. Nkisi sendo reverenciado.

Foto 24. Nkisi dançando no salão.

Foto 8. Fogueira de Tateto Nzazi em junho.

Foto 9. Nkisi em sua Festa.

Capítulo 9

A TRADIÇÃO JEJE NO TERRITÓRIO POTIGUAR: e o surgimento da Fraternidade S'aganmà Zùn

Cleyton Silva de Araújo
(Hùngbònòn Hùnsì Aganmavì)

A TRADIÇÃO JEJE NO TERRITÓRIO POTIGUAR: e o surgimento da Fraternidade S'aganmà Zùn

Cleyton Silva de Araújo
(Hùngbònòn Hùnsì Aganmavì)

POVOS TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA JEJE MAHI

Os Povos Tradicionais de Matriz Africana Jeje Mahi ou também Povo Fon, são, aqueles que foram trazidos junto ao Povo Ewe da África para o Brasil por meio do holocausto da escravidão. Durante o esse crime de leso a humanidade, os Ewe/Fon chegaram no segundo ciclo, em meados do século XVII. Segundo a Cartilha Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana do Governo do Brasil, entendemos Jejes como grupos que cultuam os Voduns.

> O linguista Beninense Olabyi Yai, em conversa, nos asseverou que ainda hoje existe um pequeno grupo no Benim que se autodenomina jeje. No Brasil o termo é usado para designar os grupos religiosos que cultuam os Voduns. A rigor, a tradição religiosa, no Brasil denominada jeje e seus correlatos, jeje-mina, jeje, mahi, jeje savalu, jeje-mundobi, faz referência direta aos povos Fons, os Fons-gbe, isto é, os

falantes da língua Fon na atual República Popular do Benin (BRASIL. p. 08. 2016).

Compreendemos também que, os descendentes das mulheres e homens sequestrados do Antigo Reino do Dahome, hoje República Federativa do Benin, foram pejorativamente chamados de Jejes (Jeje Mahi, Jeje Mudugbi, Jeje Savaluno e ou Jeje Nagô), termo usado pelos Yorubas para designar pessoas forasteiras de outra localidade. Ainda segundo a tradição oral, Mahi é o nome de uma localidade no Benin, de onde originou as principais lideranças que fundaram às irmandades que futuramente iriam dar subsídios para as construções dos Terreiros Matrizes em Salvador e Cachoeira na Bahia. Ludovina Pessoa é a Autoridade Africana mais conhecida e difundida na construção da historicidade do Povo Jeje Mahi, citando também os irmãos Salanko e Zé de Brecho. Esses dois são sinônimo da história da cidade de Cachoeira e São Felix.

Salientamos que na região onde hoje é o Benin, existiam muitos povos de línguas diversas. As línguas seriam o Fon, Ewe, Gan, Mai, Mina, Fanta, Ashante, Yorugba entre diversas outras. Basicamente o culto às divindades denominadas Vodun foram mantidos no Brasil pelos que falam Fon e Ewe. Os da parte Fon ficaram na região da Bahia e os da parte Ewe na região do Maranhão. Para os militantes dos movimentos sociais e demais lideranças acadêmicas usa-se o termo Povos Tradicionais de Matriz Africana Ewe/Fon.

CONCEITO DE POVO TRADICIONAL

Para entender-se o que são Povos Tradicionais de Matriz Africana, observamos a assinatura do governo do Brasil a Resolução Internacional 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT, e em consoante sanciona o Decreto Federal nº 6.040/2007.

> O artigo 3, inciso I, - define como Povos e Comunidades Tradicionais os "grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam território e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição" (BRASIL, 2007)

A partir deste decreto, cria-se um marco conceitual para a definição dos Povos Tradicionais de Matriz Africana. Aqueles que "se" reconhecem como de resistência no território brasileiro. Esses grupos sociais, promovem a manutenção de um contínuo civilizatório afrocentrado. Caracterizado pela língua, soberania alimentar, cultura, danças, indumentarias, artes, processos políticos definidos pela circularidade e formas de pensar uma economia. Constituem territórios próprios marcados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços sociais. Esses territórios Tradicionais são unidades firmes, com marcas da África dentro da terra brasileira.

> Progressivamente, as denominações de nação deixaram de designar indivíduos compartilhando uma mesma terra de origem ou ascendência africana. O pertencimento de uma

> pessoa a uma nação passou a depender do seu envolvimento, normalmente marcado pela iniciação, com um terreiro onde, no culto, predominavam elementos rituais e míticos originários de uma determinada terra africana. [...] Consequentemente, o conceito de nação "religiosa" ficou estreitamente relacionado com as diversas linhagens ou genealogias da família-de-santo, através das quais "a norma dos ritos e o corpo doutrinário" são, de uma forma ou de outra, transmitidos (PARÉS, 2007, p.102).

Os terreiros, às Roças, são Unidade Territoriais Tradicionais vistas com anexos da África de forma aldeada. A Tradição de Matriz Africana é a forma mais fixa de resistência contra o racismo, os (terreiros) são espaços de vivencias da África, pós diáspora forçada. Fora da África apenas o Brasil, Cuba e o Haiti resistiram aos colonos e toda a forma violenta de repressão contra os princípios civilizatórios afrocentrados.

JEJE OU JEJE MAHI

Durante todo o tráfico de pessoas em condições de escravos, muitos termos foram dados aos africanos que viam para o novo mundo, Jejes e Nagôs eram um desses termos. Línguas, regiões, cidades de origens e grupos sociais, eram os fatores que davam as características para os termos Jejes ou Nagôs.

> Ao mesmo tempo, cabe notar que, em muitos casos, denominações de grupos particulares são em primeiro lugar criados pelos povos vizinhos ou poderes externos, sendo subsequentemente apropriados pelos membros dos grupos assim designados (PARÉS, 2002, p. 24).

Jejes eram os termos dados pelos Yorugbas, significando estrangeiro ou forasteiro. Já Nagô era o termo dado para os povos de origem Yorugba, que significa negro sujo ou negro fedido. Era às normalidades que os traficantes de escravos usavam termos para menosprezar as pessoas escravizadas. Esses termos eram promovidos muitas vezes próprios europeus.

> Mas, na verdade, o termo 'jeje' parece ter designado originariamente um grupo étnico minoritário, provavelmente localizado na área da atual cidade de Porto Novo, e que, aos poucos, devido ao tráfico, passou a incluir uma pluralidade de grupos étnicos localmente diferenciados. Trata-se, portanto, de uma outra denominação metaétnica (PARÉS, 2006, p. 30).

Nós dias atuais os termos ainda são usados por todos os Povos da Tradição, os termos passaram de categoria de etnia para nação de Candomblé. O termo nação de Candomblé surge logo que cada grupo étnico africano passou a contribuir para o surgimento dos cultos as divindades (Nkise, Vodun e Oriṣa). Assim, temos para os povos de língua Fon o surgimento da nação de Candoblé Jeje Mahi, Jeje Mudugbi (Bogun e Cedja Hunde) e para os Povos de língua Ewe, surge a nação de Tambor de Mina no Maranhão (Casa das Minas). Destacado uma outra mesclagem linguística que, também houve vinda de Povos de língua Mina juntos a esses citados.

DA BAHIA AO RIO DE JANEIRO

Os Povos de línguas Ewe/Fon chegaram ao Brasil no segundo ciclo da escravidão, o Recôncavo da Bahia e o Maranhão foram as regiões do Brasil

que mais receberam esses grupos étnicos. Na cidade de Cachoeira na segunda metade do século XIX iniciam diversos rituais para louvor aos Voduns. Essas práticas eram tipicamente dos grupos de origem do Dahome.

> Essa prática ritual encontra claros antecedentes africanos na área gbe e que, logicamente, a matriz jeje ou as tradições do culto de voduns tiveram um papel determinante no processo constitutivo desse modelo de Candomblé. (PARÉS, 2007, p.143).

Conceitualmente, com diversos pontos de pesquisas, a Tradição Jeje Mahi surge na cidade de Salvador (Bogun) e na cidade de Cachoeira na Roça de Cima e na Roça de Baixo (Cedja Hunde). Em meados de 1765 surge a Irmandade do Senhor Bom Jesus do Martírio dos Homens Pretos de Nação Jeje, contribuindo assim para o sistema de Tradição de Matriz Africana que temos no Brasil hoje.

Na década de 1860 surge na cidade de Salvador, região onde hoje é a Federação, o Zogbodo Gbogun Malè Hundò (Roça do Bogun) ou Terreiro do Bogun, a única referência da Tradição Jeje Mahi na época. Em uma região onde estavam surgindo a Unidades Territoriais da Tradição que são as matrizes da Tradição Yorugba no Brasil, diga-se que a Casa Branca nasce na mesma região. (PARÉS, 2007).

Entre as histórias do Engenho Velho da Federação, Engenho Velho de Brotas, estrada de acesso ao Rio Vermelho, onde hoje é a ladeira Manoel Bonfim (Ladeira do Bogun), na época com uma extensão de terras que iniciava no Alto da Federação, até onde hoje é a avenida Vasco da Gama. O Zogbodo Gbogun Malè Hundò foi fundado pela Africana Ludovina Pessoa e

teve como sua primeira Mãe de Santo, *Gaiaku* Valentina de Sògbò, que segundo a tradição oral reinou no trono de 1890 até 1920.

Com o crescimento urbano desordenado na cidade de Salvador, com violentas intolerâncias e racismo ambiental, as terras da Roça do Bogun diminuíram drasticamente. Todas às arvores sagradas foram engolidas pelo crescimento urbano. Hoje a Unidade Jeje Mahi mais antiga da cidade de Salvador, uma das matrizes da tradição é tombada pelo patrimônio. Atualmente, o Bogun é liderado por Zaildes Iracema de Melo, *Nadoji* India de Azànsù.

Foto 10. Zaildes Iracema de Melo.

Nas regiões do Recôncavo da Bahia, em meados do século XVIII a produção de tabaco está no auge, fazendo assim, o surgimento de muitos escravos de origem Jeje. Cidades como Cachoeira, São Felix, Muritiba,

Maragogipe eram as grandes produtoras de charutos de terceira qualidade. Nas cidades vizinhas, era a produção de açúcar que prosperava.

Estrategicamente os Povos da Mina foram trazidos para o trabalho do cultivo de tabaco e açúcar. Eram escravos especificamente da agricultura.

Em uma região suburbana da cidade de Cachoeira existiam um Chafariz e umas árvores onde ocorriam cultos e louvores aos Vodun. Era o quilombo Oba Tedo ou o Bitedo. Mulheres e homens agrupavam-se nesta região para convivências da Tradição Vodun, não existia um local fixo ou uma unidade ou terreiro. Era abaixo das árvores da região do Bitedo que deu início a história da Tradição de Matriz Africana Jeje Mahi. Tio Xareme foi o grande responsável por fundar neste local os primeiros fundamentos do Culto Jeje Mahin. Falamos do início de tudo em meados de 1839-1840.

Hoje na região passa um viaduto ferroviário, o crescimento urbano na época é a construção do viaduto em 1876 fez com que as atividades do Bitedo fossem transferidas para uma área afastada da cidade. os Povos migraram para o lado alto da cidade, em uma região de colina alta, ladeiras e mata, era a Fazenda Altamira, e a partir daí surge a Roça de Cima. Onde o humbogbono era Azànsù. No meio deste caminho, a Casa Estrela foi lugar de reuniões importantes, tais como: iniciações, surgimentos das Irmandades. A Irmandade da Boa Morte foi fundada por mulheres da Casa Estrela e Ludovina Pessoa Era a líder. Procedimentos de iniciação também eram realizados na Casa Estrela, e as festas públicas em outubro no Bitedo. A expressão Oba Tedo significa (lugar onde o rei se instalou). Essa expressão é referência ao Vodun de Tio Xareme, Azansu um dos reis do Jeje.

Em meados de 1860 no final da ladeira da cadeia, em uma estrada que leva a bica de Belém e a lagoa Encantada foi construída a Casa de Azansu

ou a Roça de Cima, que tinha Ludovina Pessoa e Tio Xareme como os líderes do local. Zé de Brecho também era uma figura muito importantes nas atividades da Roça. O dono da Roça de Cima era Azànsù (Dandagoji), as atividades aconteceram por muitos tempos, a tradições oral diz que até meados de 1882. Porém essa foi a data aproximadamente da morte de Tio Xareme, porém as atividades passaram a ser comandada por Zé de Brechor, que passara a ser o dono da terra.

Em anos seguintes, nas terras de ao lado da Fazenda Altamira, na estrada descendo até o riacho Caquende na Fazenda Ventura, que tinha como proprietário o senhor Luiz Ventura Esteves, foi construída uma casa de Culto a Vodun. Ludovina Pessoa, foi a responsável desta construção. O Zogbodo Malè Gbogun Cedja Hunde (Roça do Ventura) foi aberto após os anos 1860. A primeira Gaiaku foi Maria Angoroesi, iniciada por Ludovina em 1875, ela decidiu abrir uma nova casa para Gbècèn, seu Vodun. Durante muitos anos a Roça de Cima e a Roça de Baixo (Cedja Hunde) funcionaram normalmente, às vodunsis da Roça de Zé de Brecho iam para os Candomblés de Maria Angoroesi sua irmã para dançar. Foi em 1896 que diante as tradições oral e as diversas pesquisas inicia o reinado de Angoroesi Ahunsi Missimi (Gaiaku Maria Angoroesi de Gbècèn), a primeira Mãe do Cedja Hunde. Embora Ludovina Pessoa planta-se os kpeji das unidades ela nunca sentou como a mãe de santo.

Em 1914 Maria Luiza do Sacramento (Maria Angoroesi), inicia os seus primeiros filhos, com um processo desafiador. Entre o barco (grupo de iniciados) tinha um homem. O Jeje não costuma iniciar homens rolantes (dançantes), aqueles que entram em transe. Maria Angoroesi além de estar inaugurando uma nova unidade, tinha que fazer o que sua mãe nunca fez, iniciar

um homem Vodunsi. Esse homem era Antônio Pinto (Fomotinho de Osun). Porém, em 1914 o primeiro barco do Cedja Hunde deu-se início com 8 pessoas. Em 1915 o segundo barco foi iniciado com 12 pessoas. Totalizando 20 vodunsis iniciadas por Maria Angoroesi, sendo 1 homem. Maria Angoroesi ficou no trono da Roça do Ventura até 1922, sendo sucedida por Sinhá Abalhe sua irmã.

Em 1934, Sinhá Abalhe assume o trono da Roça de Baixo, o Cedja Hunde. Foi um momento tumultuado, as sobrinhas não aceitaram a tia como a nova mãe de santo da casa. Depois de muitas tentativas Kaiaku Sinhá Abalhe, fecha a Roça de Cima e tomar a frente do Ventura. Trazendo os assentos dos Vodun de Cima para Baixo, fazendo a Casa ter dois Kpejis. Sinhá Abalhe ficou à frente do Zogbodo Gbogun Malè Cedja Hunde até 1950. Atualmente a Roça do Ventura é presidida por Alaide Augusta da Conceição, Vodunsi antiga da casa, iniciada para Oya, filha de Gaiaku Pararasi. Dofonotinha Oyasi (Etemi Alaide) foi a última Vodunsi que ficou 1 ano no regime de iniciação. Matem as tradições do Jeje Mahi com firmeza e sabedoria.

A cidade do Rio de Janeiro é a região que mais ampliou a Tradição Jeje depois de Cachoeira e Salvador. Sinônimo do Jeje carioca, Antônio Pinto, o Fomotinho de Osun ou também Tata Fomotinho foi o baluarte do louvor aos Voduns no Rio. O termo Tata é dado aos Pai na Tradição de Angola, segundo Niconal Parés (2007), ele foi logo para o Rio de Janeiro, não ficou na Roça do Ventura para finalizar a sua obrigação, vivenciando um tempo em um Terreiro de Angola, era chamado de Tata pelos jovens, já que chamar Tata é o mesmo que chamar pai na língua dos Bantos.

> Quem mais contribuiu para a difusão do rito jeje no Candomblé carioca foi Tata fomotinho de Oxumila (Oxum), iniciado em 1913 por Maria Agorensi. Ainda sem ter concluído sua iniciação, com apenas 17 anos ele se mudou para o Rio, estabelecendo-se em São João de Niterói, onde iniciou grande quantidade de filhos-de-santo. Dentre os mais conhecidos, figura Zezinho da Boa Viagem, que por sua vez iniciou alguns dos atuais participantes das festas do Seja Hundé. (PARÉS, 2007, p.246).

Fomotinho de Osun – fez Zezinho da Boa Viagem (Jose Gomes de Lima), que ajudou a difundir o Jeje com a tradição Nagô. Fomotinho já não levada todos os costumes e ritos de Cachoeira para o Rio, com a iniciação de Zezinho da Boa Viajem e a abertura de sua Unidade Territorial de Tradição - UTT, assim os termos de línguas Yorugba fora mesclando com as práticas do Jeje. Pai Zezinho da Boa Viajem, teve a missão de espalhar o Jeje com seus traços já firmados com os costumes e línguas dos Nagôs. Iniciou muitas filhas e filhos e também deu obrigações em Autoridades da Tradição de outros estados, em especial Pernambuco.

> Podemos constatar, que o Tata Fausto antes de ser iniciado na nação de Candomblé jeje-mahi, já havia sido preparado nos preceitos de outra nação, a de culto nagô. Em sua juventude havia construído uma amizade muito forte com o Sr. José Gomes de Lima, futuramente conhecido como o babalorixá Zezinho da Boa Viagem que viria a residir no Rio de Janeiro e seria iniciado no culto jeje por Tata Fomutinho originário do Seja Hundé. (ALBUQUERQUE, 2018, p. 165).

Pai Fausto Jose da Silva (Centro Espirita Nossa Senhora do Carmo), de Recife foi um dos que tomaram obrigação com Zezinho da Boa Viajem.

Porém foi na migração do Nagô do Sitio para as águas do Jeje de Zezinho, que Raminho de Oxóssi difundiu o Jeje com o Nagô Egba, criando assim uma outra forma de ver a Tradição aos Voduns pernambucana.

> Logo após a morte de sua mãe de santo, Sinhá na década de 1960, Raminho busca novas identidades e saberes na tradição Jeje. Por esse tempo, os movimentos de reafricanização e baianização não estavam presentes na comunidade afro religiosa do Recife. O que significa dizer que as mudanças e inovações elaboradas pelo pai de santo estão mais ligadas à sua natureza personalista, como também à preocupação com o estreitamento de laços com a África. (CAMPOS, 2011, p.12).

Todavia, o distanciamento do Cedja Hunde (Roça do Ventura) faz com que o Jeje cultuado em Pernambuco seja mais próximo do Sitio (Nagô) do que a Cachoeira (Cedja Hunde). Os cânticos, os ritos são todos em língua Yorugba e as festividades são todas pelo calendário pernambucano.

O JEJE EM NATAL

Na cidade do Natal, no Rio Grande do Norte, a onda e fama do Jeje foi igual a Recife, até a década de 1980, os Terreiros eram de Umbanda, Jurema e Nagô, não falava-se em Jeje ou culto a Vodun. De tantas Autoridades da Tradição de Matriz Africana, representantes do Povo Yorugba que migraram o Jeje, Pai Juarez de Oya Guere (Terreiro Jitaloya) foi um dos pioneiros

nas terras potiguares, passando a ser filho de Raminho de Oxóssi em obrigações que tomara[53].

Foto 11. Pai Juarez (*in memoriam*)

Culturalmente falando, o estado do Rio Grande do Norte não teve uma relação direta com a Roça do Ventura no surgimento da Tradição Jeje em meados da década de 80, assim como Recife. Na oralidade, as autoridades Tradicionais de Matriz Africana Jejes da grande Natal, todas as vezes que fazem uma louvação ou clamor, pronunciam pelo nome de Inês Joaquina da

---

[53] É bem elucidativo, o depoimento do Babalorixá Vinicius de Longunedé (neto carnal de Pai Juarez) e Babalaxé do Ilé Axé Jitaloyá ao falar de Pai Juarez, nos brinda com a seguinte informação:
"Nós estamos numa busca e chegando à conclusão de que pai Juarez foi o primeiro oxu plantando no RN. Ou pelo menos na grande Natal. De fato, aqui só existia Nagô no tempo que PAI Juarez foi raspado. Não posso permitir que essa passagem seja apagada.... Em conversa com pai Lilico em janeiro deste ano (2021), ele me relatou essa história. Segundo ele, pai Juarez foi a segunda Ọya raspada por ele e àquela época só existia Nago aqui. Então quando ele tirou pai Juarez adoxado, pintado e raspado, pai Juarez foi hostilizado e chamado de papangu pelos conterrâneos da época.... Mas tendo em vista que pai Lilico era de outro estado e poderia não estar a par do cenário real da época, guardei essa informação e comecei a investigar. Esta informação de foi confirmada por outro informante que disse que *é, muito provável que sim*, que pai Juarez tenha sido o primeiro Oxu. (Ketu).

Costa, (Tia Inês). Que a chamam de (Yia Bina da Costa ou Sinha Bina da Costa), assim ressaltando a relação direta da Tradição Jeje do Rio Grande do Norte com o Sitio de Pai Adão.

Dos que foram filhos de Juarez de Oya Guere, José Maria de Oya é um dos mais conhecidos. José Maria de Oya, também migrou das Tradições Yorugba para o recém chegado Jeje. Tinha uma Unidade Territorial Tradicional – UTT na cidade de São Gonçalo do Amarante e hoje está na cidade de Ceará-mirim. Na região Norte de Natal apresenta-se uma das maiores Roças Jeje do Natal, liderada pela Mãe Francisca Luciene de Oya, filha de Pai José Maria. Outras Autoridades também foram migrando do Nagô e da Umbanda para o Jeje que tivera vindo do Recife.

Outrossim, os costumes do Cedja Hunde não chegaram junto com a onda das novas águas Jeje. No ano de 2005 na Roça da senhora Francisca Luciene (Yia Luciene de Oya), eu Cleyton Araújo fui iniciado. Ao passar dos anos, percebi que, tínhamos no Rio Grande do Norte um costume Jeje mais voltado ao Nagô de Recife e a ausência de rituais como zàndró e dorozàn e cultos a Voduns como Aizàn, Arizi, Azànsù entre outros.

Foto 12. Salão da Roça do Ventura.

Mesmo tendo uma autodeclaração que todos são descendentes do Cedja Hunde de Cachoeira, "*...somos descendentes de Cachoeira de São Felix, da folha do Cedja Hunde, tendo como fundamento maior Gbecen...*" Tradição oral. Muitos dos jovens *vodunsi* não tinham conhecimentos de questões da cidade de Cachoeira. Em 2012 tomei obrigação de 7 anos, em seguida indo ao encontro da Tradição Jeje Mahi na Roça do Ventura.

QUEM É O LÍDER DA FRATERNIDADE TRADICIONAL DE MATRIZ AFRICANA S'AGANMÀ ZÙN?

Foto 13. Cleyton Araújo de Olissa [Doté Olissassi

Sou o Hungbònòn Hùnsì Aganmavì, Cleyton Araújo de Olissa [Doté Olissassi], Lissanòn - Vòdunòn ou mesmo (Dofono Òlissassi), Autoridade Tradicional de Matriz Africana da Fraternidade Tradicional S'aganmà Zùn. Graduado em Pedagogia, Pós graduação em Gestão Pública Ambiental, Produtor Cultural, Consultor de Projetos e Digital Influencer.

Vodunsi, consagrado para Vodun Olissa, fui iniciado em junho de 2005 na Unidade Territorial Tradicional de Matriz Africana Roça Jeje Obeotogunda da Yiatemi Luciene de Oya, região Norte da cidade de Natal-RN. Completei meu ciclo de 7 anos de iniciação tradicional nesta UTT e recebi obrigação de 7 anos (deka) das mãos da minha mãe de iniciação, Luciene Oyasi, no ano de 2012. Porém já tinha recebido do Vodun a missão da grande

caminhada tradicional. Olissa como divindade da permanência e etnocêntrico ordenou-me.

Em 2011, fui selecionado pelo Ministério da Cultura do Brasil para o primeiro Seminário Nacional de Políticas de Cultura para Povos Tradicionais de Matriz Africana, cidade de São Luiz, capital do Maranhão. Nesta atividade fiz uma visita ao Kwerebetan de Zomadonu - Casa das Minas (casa Jeje mais antiga do Maranhão). A ancestralidade determina que minha caminhada e missão seja voltada para os aspectos ancestrais e com os costumes dos antigos, desde então na mesma semana, conhecendo os mais velhos da Tradição Jeje do Norte e do Nordeste brasileiro, tive uma grande revelação ancestre.

Fiquei naquele paradoxo mental. Teria que completar meu ciclo de iniciação e assim caminhar até a minha ancestralidade tradicional de Matriz Africana como determinava seu Vodun. No ano de 2012 completei meu ciclo de 7 anos de iniciação, na Unidade Tradicional Territorial – UTT que fui iniciado. Em meses seguintes, Olissa determinou-me, "procure um mais velho, ele saberá orientar".

No ano de 2013, procurei o Babá Marcelo Galvão de Obaluaie (Povo Yorugba). Para que o mesmo jogasse os Búzios e tirasse todas as minhas dúvidas dessa caminhada. Ifá, através das mãos do Babálorişa, orientou uns banhos e oferendas. Eu, um jovem Vodunsi, teria que fazer e encontra meu caminho. Cheguei há indagar: *"e se eu desistir desse caminho? Abrir uma casa do jeito que eu aprendi? Como estou?"* O Babá Marcelo Galvão de Obaluaie falou como todos os mais velhos falam, balançando à cabeça e sorrindo: *"você está aqui, mas sua cabeça está lá"*. Como todo filho de Olissa questionei outra vez. *"eu não sei onde fica. Não conheço ninguém do Ventura. Não sei como chegar"*. E mais uma vez o Babá falou. *"Faça às oferendas e o banho"*. Esse jogo foi numa quinta-

feira. Fiz o banho e a oferenda no sábado, conforme Ifá tinha orientado-me. No dia seguinte (domingo) fui convidado a um encontro na cidade de Salvador. O Encontro Regional para Povos e Comunidades Tradicionais, realizado pelo Governo Brasileiro.

Chegando em Salvador pensei, irei à cidade de Cachoeira começar a fazer a história ou não? Porém, no mesmo hotel e no mesmo encontro estava o Ogan Buda de Bobosa (atual administrador) da Roça do Ventura. Conversamos durante uma semana. O Ogan Buda fez-me o convite para conhecer a casa de Gbecèn. No ano de 2014, o grande dia chegou, conhecer o Zogbodo Male Gbogun Cedja Hùndè (Roça do Ventura), na cidade de Cachoeira, localizada do Recôncavo da Bahia. A Roça do Ventura é a Unidade Territorial Tradicional de Matriz Africana (matriz) do Povo Tradicional Jeje Mahi, sendo hoje tombada pelo Governo Brasileiro como Patrimônio e reconhecida pelo Governo da República Federativa do Benin (Antigo Dahome) como Consulado do Povo Fon. Era mês de maio, estava tendo o nome de três Vodunsi uma de Gbecèn, uma de Oya e outra de Sògbò. Foi um contato nostálgico, cheio de emoções, fomentador de todas as emoções.

Dezembro retorno à Roça do Ventura para às funções do Gboita. E finalmente em junho de 2015, ao completar 10 anos de iniciado para Olissa tomei obrigação com Ètèmí Alaíde de Oya na Roça do Ventura. Cheguei a morar mais de 8 meses dentro da Roça. Foi um momento de grande decisão, tinha apenas 28 anos, já tinha vindo de São Bernardo do Campo, inauguração da Unidade Territorial de Matriz Africana do meu irmão e amigo Jorge Badesi. Decidi entre voltar para Natal e a vida na escola ou morar em uma mata nativa cheias de encantos. Foi o cheio de terra molhada pelo orvalho da

manhã, os casarões antigos de Cachoeira e as histórias dos antigos da ladeira da Cadeia que fez-me apaixonar-se por Cachoeira.

Vivenciar, o morar dentro de uma Comunidade Tradicional, respirar o *tradicional*, tomar banho de rio, colher frutas frescas, respirar ar puro e andar sob a cobertura nativa de vegetação de Mata Atlântica, foi o período mais importante para um Educador e Gestor Ambiental. Foi nas matas da Roça do Ventura que ouvi e vi os cantos do pica-pau, a beleza dos tucanos, uma diversidade imensa de serpentes nativas da Mata Atlântica. Ser Povo de Matriz Africana, naturalmente, não senti a falta das ruas movimentadas e do trânsito da cidade grande.

Vale salientar que, meu processo de obrigação (bori), com o preceito duraram 21 dias. Eu não passei os seis meses recolhido em quarto sagrado (hunko). A morada no quarto sagrado é apenas para recém iniciados, não era meu caso, já chegara (feito) na casa. Eu morava na Roça em uma das casas da Unidade Territorial (na casa de baixo). A Roça do Ventura tinha no início de suas construções um conjunto de dez casas de moradas, casas essas de hospedagens das filhas de santos e visitantes.

O processo de iniciação das *vodunsis* no Cedja Hunde da Roça do Ventura duram cerca de seis meses. Neste período várias pessoas da casa encontram-se para dar um suporte a Mãe de Santo. Eu mesmo do lado de fora, orgulhava-me de estar ali. Lavando, cozinhando, vivendo, vestindo-se como tal pessoa da Tradição, todos os dias. Não era como nas grandes cidades (do portão para dentro eu vivo). Vivia sempre o encanto da fauna e da flora encantada de Gbcèn, Sògbò e Azànsù. Pela manhã existiam uma disputa entre os cantos dos pássaros e os cantos das vodunsis. Algo que neste artigo não cabe contar.

Dos seis a oito meses foram divididos com, as idas e vidas à Brasília, pelas agendas do Fórum Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional para Povos Tradicionais de Matriz Africana - FONSANPOTMA, ao qual eu estou até hoje na Executiva Nacional, no ano de 2015 criei junto aos Jovens dos diversos seguimentos tradicionais do Brasil a fora, a Articulação Nacional das Juventudes dos Povos e Comunidades Tradicionais – ANJPCT-Brasil. Neste processo da criação da ANJPCT-Brasil e nos encontros dos Povos e Comunidades Tradicionais, nós jovens trocávamos experiências e vivencias do mundo tradicional. Eu orgulhava-me de falar: "*...moro em Cachoeira, Recôncavo da Bahia, dentro de uma das mais antigas Comunidades Tradicionais de Matriz Africanas do Brasil, com mais de 800 hectares de mata preservada...*".

Foram momentos magníficos, ouvir todos os dias, pós café da manhã às lindas histórias de Mãe Alaíde de Oya (minha Mãe de Santo). Que conta com grande orgulho ter aposentado-se como baiana de acarajé, pelo Afrobaiano. Ela falava: "*Tenho orgulho de ser aposentada como baiana de acarajé. Pior seria que fosse como cozinheira da cozinha de alguém*". Como educador, cada conto da sua vida, tirava-me um aprendizado. De questões domesticas, a questões políticas. Uma mulher que aos oito anos de idade começou a trabalhar, tem muita coisa a ensinar ao mundo da Tradição.

Sé quem ama à natureza, ama o Jeje, quem preserva à natureza preserva o culto ao ancestral. A chuva molhando à terra, o chão de terra batida, o verde da mata, a importância de cada árvore, à água no pote de barro. São conjuntos de fatores que formam uma Tradicionalidade.

A FRATERNIDADE TRADICIONAL DE MATRIZ AFRICANA S'AGANMÀ ZÙN (FILHOS DO CAMALEÃO)

Foto 14. Símbolo da Fraternidade do Camaleão.

A Fraternidade Tradicional de Matriz Africana S'aganmà Zùn (Filhos do Camaleão) - FRATMA S'AGANMÀ ZÙN, é uma organização Tradicional composta por Povo Tradicionais de Matriz Africana denominados Jeje Mahi, Povo Jeje Mahi, originários Povos Ewe/Fon, vindos do Antigo Reino do Dahome, atual Republica do Benin, golfo do Atlântico Africano. Filiada e Ramificada ao Zogbòdò Malè Gbògun Cedja Hùnde (Roça do Ventura), a FRATMA S'AGANMÀ ZÙN é exclusiva daqueles que são iniciados pela Autoridade Tradicional da mesma, com a permissão do Vodun Patrono (Olissa) e aqueles que estão em processo de iniciação. Todos os membros se auto declaram como Povo Tradicional de Matriz Africana, conhecendo o seu contínuo com à África.

Foto 15. Família do "Camaleão"

Fundada aos dias 09 de julho de 2017 na cidade de Extremoz - estado do Rio Grande do Norte à Fraternidade Tradicional de Matriz Africana S'aganmà Zùn (Filhos do Camaleão) tem o caráter de irmandade colegiada, grupo ao qual irá promover todos os regates da Tradição Jeje Mahi. Com a proteção de Nàn Ìgbaìn e Lissa, e com a bênção de Gbecèn, Sògbò, Azànsú e todos os Àce Vodun da Costa da África. Tendo como líder Tradicional o Vodunsi Cleyton Silva de Araújo Olisasi e como liderados todos aqueles que seguem essa missão. Surgi em 2017 à Fraternidade Tradicional de Matriz Africana S'aganmà Zùn (Filhos do Camaleão), o primeiro grupo tradicional de língua Fongbe e de culto puramente Jeje Mahi do estado do Rio Grande do Norte. Relembrando a trajetória das antigas Irmandades da Boa Morte (mulheres) e Irmandade do Senhor Bom Jesus do Martírio dos Homens Negros de Nação Jejes (homens) ambas da cidade Cachoeira. Essa duas Irmandades

foram as responsáveis pelas construções das Roças de Baixo e Roça de Cima (Roça do Ventura).

Os Filhos do Camaleão têm como principal objetivo é equacionalização, a fundação, desenvolvimento, manutenção e permanência do Hùnkpáme Olisa S'aganmà Zùn (Roça dos Camaleões). Além de defender, representar e honra os Povos Tradicionais de Matriz Africana em especial o Povo Tradicional Jeje Mahi. Manter a autenticidade, permanecia e manutenção da Tradição do Povo Fon (Povo Jeje Mahi). Respeitar formidavelmente a Unidade Territorial Tradicional Matriz do Povo Tradicional Jeje Mahi. Respeitar os mais velhos, ter compromisso com os mais novos, ter a Natureza como Divindade, uma Soberania Alimentar e usar a língua Fon como diálogo interno.

A Fraternidade Tradicional de Matriz Africana S'aganmà Zùn (Filhos do Camaleão) não é um grupo religioso, e sim uma irmandade de TRADIÇÃO milenar que compreende à NATUREZA como Divindade (Vodun). Povos Tradicionais de Matriz Africana.

Foto 16. Doté Olisasi com Yiá Luciene e o Kpejgan Márcio (da FRATMA S'AGANMA ZÙN)

Assim: 1) A crença num Deus (Mawu) único manifesto em sua própria natureza. 2) Essa manifestação da própria Divindade denominamos de Vodun. 3) Essa manifestação se dá pela energia criadora – Àce. 4) A manifestação do Vodun postula uma descendência familiar: somos descendentes de um Ancestral mítico e divinizado. 5) A condição de sermos descendentes de um Vodun, nos coloca como seres também divinos (Vodunsis), consequentemente, uma manifestação do Deus original. 6) Esse Deus individualizado, que somos, nomeamos de TÁ (cabeça). 7) O princípio divino, Tá (cabeça) faz-se presente no mundo, em vidas sucessivas, ATUNWA (A reencarnação). 8) Também é ponto de fé a existência de dois mundos: um concreto, o AÍY (à terra) e um abstrato, espiritual, AJENIKON (o céu). 9) O Vodun transita entre os dois mundos, em períodos regulares, de acordo com a sua natureza. 10) O princípio inteligente individualizado, TÁ (a cabeça da pessoa, o ser humano) estabelece uma inter-relação com todas as coisas concretas e abstratas,

através de Leis Naturais, que regulam, sustentam e movimentam a existência. 11) Essas Leis Naturais estão presentes em todos os eventos do universo. Muitas dessas leis ainda não foram alcançadas pela compreensão humana. 12) O confronto e relação em todos os eventos promove a evolução das estruturas e das espécies. 13) A evolução não é empírica, acontece em todas as direções, sentidos, orientações e dimensões. O novo é representado por uma teia de aranha. 14) As dimensões são múltiplas e interativas, abrangendo todas as estâncias do universo e da individualidade. No ser humano é corpo, mente, emoção, afetividade e espírito. 15) O conjunto corpo, mente, emoção, afetividade e espírito, designa a individualidade humana, como um universo próprio, individual e coordenado pelo espírito. É TÁ. 16) Então, sob nossa responsabilidade, está o conjunto do que somos, nosso destino e o fruto de nossas ações.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entendemos ao final deste artigo que o Povo Jeje ou as mulheres e homens africanos que eram do antigo Reino do Dahome louvam os Voduns. Para manter a tradição deste grupo, carece de uma área verde com rios e mata. Ponto principal do louvor ao conceito de sagrado para esses grupos étnicos. Tem a natureza como Divindade. Que esses grupos nações, os que falam à língua Fon, têm o princípio de irmandades, fraternidades, um (candomblé) familiar. Essa conclusão dar-se pelos laços muitos próximos dos fundadores das Irmandades e das Roça de Cima, de Baixo e do Bogun em Salvador. O Jeje não é uma tradição de muitos filhos de santo, algo discreto e reservado aos poucos que conseguem finalizar os ritos de iniciação.

Compreendemos que, a nação Jeje ou os Povos Tradicionais de Matriz Africana Jeje Mahi, ao saírem do ciclo baiana, perderam muito de suas características, principalmente a linguagem, a língua e a fala. Isso visto pelo distanciamento das (casas) Matrizes. (Você fala aquilo que é). Essa autodeclaração de ser Jeje ficou muito afastada em estados do Brasil fora Bahia. Podemos até ver Unidades Territoriais Tradicionais de autodeclaração Jeje, porém nos processos linguísticos, a língua Yorugba é a falada e cantada.

O Estado do Rio de Janeiro tem uma destacada aproximação com o Jeje da Bahia, isso graças a presença de vodunsis iniciadas na Roça do Ventura que hoje moram no Rio de Janeiro. Outro ponto foi a ida de Fomotinho de Osun.

O estado de Pernambuco tem sua base Tradicional de Matriz Africana o Sítio de Pai Adão, Unidade de Matriz Africana de língua Yorubá, de Tradição Nagô. Que é o sinônimo dos Candomblés do Recife. O Jeje chega a Pernambuco por Zezinho da Boa Viagem, fundindo-se ao Nagô do Sítio, tornando um outro lugar de ver o Jeje, bem diferente do Jeje da Bahia. Podemos até afirmar o novo termo, Jeje Egba, em alusão aos Nagôs Egbas. Os Egbas eram o termo usado para os africanos Nagôs que fora para Pernambuco.

No Rio Grande do Norte a base de iniciação da Tradição é a Jurema Santa e Sagrada, depois o surgimento da Umbanda, depois o Nagô do Sítio. Quando o conjunto de Jeje com Nagô chegou em Natal, findou-se aos princípios existentes. Assim no Rio Grande do Norte, teve-se a mesma cosmovisão de mesclagem igual a Recife. Podemos afirmar que tanto em Recife e Natal, o Jeje é 90% diferente do Jeje Mahi. Ou até mesmo tem-se um outro Jeje nestas regiões do Nordeste.

O conceito de Povos Tradicionais de Matriz Africana, resgata os princípios civilizatório afrocentrados. Afirmando que para ser povo você tem que ter uma língua e uma tradição. Assim o Jeje tem uma língua (Fon) e tem uma tradição ligada ao culto às árvores, rios, terra, mar, matas e assim por diante. A soberania alimentar é outro ponto de afirmação para o conceito de Povo Tradicional de Matriz Africana, você come o que você é.

Compreendemos que a Fraternidade S'aganmà Zùn (os filhos do Camaleão) surgem em 2017 nas dependências do Ilè Ilé Ase Obaluayie, mesmo sendo uma Unidade de Matriz Africana de língua Yorubá, os praticantes de Vodun do estado, que estão com o propósito de plantar no Rio Grande do Norte um regaste da Tradição Vodun de língua Gon teve um grande apoio desta casa.

A Fraternidade Tradicional de Matriz Africana S'aganmà Zùn tem um calendário firme ao longo do ano, presentes e rezas são realizados, as reuniões acontecem nas dependências das residências dos membros, o processo de construção de uma Unidade Tradicional Territorial de Matriz Africana Jeje Mahi está sendo executado. O principal já existe. As reuniões da Fraternidade S'aganmà Zùn tem um calendário firme com as benções e Àce de todos os Vodun da Costa da África.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Diógenes Silva, **o Jeje-Mahi, culto daomeano em pernambuco com o Centro Espírita Nossa Senhora do Carmo a partir da década de 1970**. In. XII COLÓQUIO DE HISTÓRIA DA UNICAP - II COLÓQUIO DO PPGH. Recife-PE, 07 - 09 de novembro de 2018. Universidade Católica de Pernambuco.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. **Religiões afrodescendentes no Recife**: uma trajetória de modernização e reinvenção de tradições na história. In. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH • São Paulo, julho 2011.

BRASIL. **Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionai**s. Texto de 01 de setembro de 2006, consolidado com as contribuições apresentadas pelos membros da comissão para a 2ª. Reunião Ordinária da CNPCT de 30, 31 de agosto e 01 de setembro de 2006 – Brasília – DF.

BRASIL. Ministério da Cultura. Secretaria da Cidadania e da Diversidade Cultura – 2012. **Oficina Nacional de Elaboração de Políticas Públicas de Cultura para os Povos de Terreiros:** Relatório Final. – Brasília: Ministério da Cultura, 2012. 52 p.: Il.color.

BRASIL. **Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana – cartilha**. Ministério da Justiça e Cidadania. 2016.

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé**: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

PINTO, Valdina. **O Universo do Candomblé**. In. A Força das Raízes. Caderno de Educação. Ilê Aiyê. Vol. IV. Salvador. 1998. (Projeto de Extensão Pedagógica).

SANTOS, Edmar Ferreira**. O poder dos candomblés**: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia /Edmar Ferreira Santos. - Salvador: EDUFBA, 2009. 209 p.

Memória Iconográfica de um domingo com a família do Camaleão.

Foto 17. Preparando o amalá de Sògbó.

Foto 18. Preparando o amalá de Sògbó.

Foto 19. Cerimônia do amalá de Sògbò.

Foto 20. Cerimônia do amalá de Sògbò.

Foto 21. Cerimônia do amalá de Sògbò.